

LEVINAS

S

EMMANUEL
LEVINAS
PAROLA
E SILENZIO
E ALTRE
CONFERENZE INEDITE

BOMPIANI
OVERLOOK





PAROLA E SILENZIO
E ALTRE CONFERENZE INEDITE AL
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE



EMMANUEL LEVINAS
PAROLA E SILENZIO
E ALTRE CONFERENZE INEDITE AL
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE

Volume a cura di Rodolphe Calin e Catherine Chalièr
Edizione italiana a cura di Silvano Facioni

BOMPIANI
OVERLOOK

Il comitato scientifico per la pubblicazione delle Opere di Emmanuel Levinas è coordinato da Jean-Luc Marion, dell'Académie française, ed è composto da Miguel Abensour, Rodolphe Calin, Bernhardt Casper, Catherine Chalié, Michel Deguy, Marc B. de Launay, Marc Faessler, Giovanni Ferretti, Miguel Garcia-Baró, Kevin Hart, Jean-Luc Nancy, Guy Petitdemange, Claude Romano.

EMMANUEL LEVINAS, *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*

Copyright © Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC editeur, 2009

© 2012 Bompiani/RCS Libri S.p.A.
Via Angelo Rizzoli 8 – 20132 Milano

ISBN 978-88-587-5638-6

Realizzazione editoriale a cura di NetPhilo Srl

Prima edizione digitale 2012 da I edizione Bompiani: Settembre 2012

Avvertenza

di Rodolphe Calin

Tra il 1947 e il 1964, Levinas ha pronunciato numerose conferenze al Collège philosophique creato da Jean Wahl poco dopo la guerra¹. Alcune di esse furono pubblicate e, tra queste, la più celebre che fu anche la prima: *Il Tempo e l'Altro*. Altre non lo furono, ma Levinas le ha in gran parte conservate². Tra le conferenze non pubblicate, quelle presenti nei suoi archivi sono nove, raccolte dallo stesso Levinas ed esplicitamente identificate come presentate al Collège philosophique – ad eccezione della conferenza intitolata *Il Volere*. Sono quelle che compongono il secondo volume delle *Opere* di Levinas.

Il volume obbedisce a due regole che gli conferiscono coerenza e necessità: anzitutto l'“unità di azione” (per l'essenziale, l'elaborazione di *Totalità e Infinito*); successivamente, l'“unità di luogo” (il Collège philosophique). In primo luogo, il periodo 1948-1962 è significativo perché questi anni corrispondono, principalmente, alla genesi di *Totalità e Infinito* (1961), genesi di cui queste conferenze offrono tracce importanti – che devono essere aggiunte alle

¹ La lista delle conferenze è nell'*Appendice II*.

² Mancano *Etica e Ontologia*, pronunciata il 22 febbraio 1951, *L'Interiorità*, l'8 maggio 1956, e *Il Significato*, il 28 febbraio 1961 (nell'*Appendice I* è presente il manoscritto di una conferenza sul significato che, probabilmente, non è quello della conferenza pronunciata al Collège, anche se non è possibile escluderlo con certezza). Su queste ultime conferenze è possibile solo fare ipotesi (ad esempio non è impossibile che *Etica e Ontologia* abbia attinto ampiamente dall'articolo “L'ontologie est-elle fondamentale?”, apparso quasi nello stesso momento nella *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, gennaio-marzo 1951).

note di lavoro che compaiono nella terza parte del primo volume delle *Opere* –, che abbracciano lo stesso periodo e che, per alcuni, sono direttamente preparatorie all'opera del 1961³. Queste tracce sono tanto più preziose perché le conferenze sono inedite, e perché Levinas, tra il 1949 e il 1961, non pubblica libri ma solo alcuni articoli di filosofia, dal momento che l'essenziale delle sue pubblicazioni, come già sottolineato nel volume precedente, è consacrato al giudaismo. Tuttavia non si potrebbe leggerle esclusivamente nell'orizzonte dell'opera del 1961. Infatti, se le conferenze da 3 a 8 della presente raccolta sono decisamente in cammino verso *Totalità e Infinito*, le prime due aderiscono ancora ai propositi delle opere *Dall'esistenza all'esistente* e *Il Tempo e l'Altro*; quanto a *La Metafora* (1962), l'ultima del volume, si avvia verso il pensiero dell'"altrimenti che essere" che impegnerà l'autore dopo l'opera del 1961. In secondo luogo, la sede in cui furono pronunciate è ugualmente importante, poiché durante questi anni in cui non insegnava ancora all'università ed in cui il suo pensiero non era ancora pubblico, Levinas, incoraggiato da Jean Wahl che fu sicuramente il primo a leggere e commentare la sua opera filosofica, si recherà regolarmente e principalmente al Collège philosophique per esporre la sua "filosofia in corso".

Non si può escludere che Levinas destinasse queste conferenze alla pubblicazione, poiché, in larga misura, sono state riscritte dopo essere state pronunciate, senza che, tuttavia, nessuna sia pienamente terminata e pronta per la pubblicazione. Per almeno una parte di esse è possibile scoprire facilmente le ragioni per cui sono rimaste inedite. Alcune – *Il Volere* (1955) e, soprattutto, *La Separazione* (1957) e *Al di là del possibile* (1959) – costituiscono una sorta di prime versioni di capitoli di *Totalità e Infinito*, all'epoca in corso di elaborazione, e per questo non c'era motivo di pubblicarle. Queste tuttavia non sono meno interessanti a titolo di parti da allegare al dossier della genesi di *Totalità e Infinito* che lo studio dei differenti manoscritti permetterà, un giorno, di ricostituire. *Poteri*

³ Cfr. la Raccolta C, in E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, tr. it. di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011, pp. 389-464.

e *Origine* (1949) non fu pubblicato perché non era interamente originale: infatti la prima parte riprende la quasi totalità dell'articolo "Dalla descrizione all'esistenza", pubblicato nello stesso periodo e consacrato alla fenomenologia husserliana, all'ontologia fondamentale di Heidegger e all'esistenzialismo; la seconda parte presenta elementi che provengono da *Dall'esistenza all'esistente* e da *Il Tempo e l'Altro*. Il suo interesse consiste allora nel mostrare in che modo questi elementi rispondano all'interrogazione critica su cui si conclude la prima parte, che mira le tre filosofie sopra menzionate, e nell'invitare a rileggere – come si tenta, in un certo modo, nella prima parte della *Prefazione* – queste due opere nella prospettiva di tale critica. Infine, più significativamente, se Levinas non ha pubblicato le sue riflessioni sviluppate in *La Metafora* (1962), è, pensiamo, perché in seguito abbandonerà la via che esse inauguravano. Rimangono quattro conferenze di cui sarebbe temerario giustificare la non pubblicazione: *Parola e Silenzio*, che intitola questo volume, e che sviluppa specificamente un'importante fenomenologia del suono su cui non si appoggerà più *Totalità e Infinito*; poi *I Nutrimenti* (1950), *Gli Insegnamenti* (1950) e *Lo Scritto e l'Orale* (1952), che sono in movimento verso *Totalità e Infinito*, ma senza per questo corrispondere ad una fase della sua redazione in senso stretto, e che sviluppano in modo singolare – il che le rende preziose – tesi che il libro dispiegherà altrimenti. In *Lo Scritto e l'Orale*, l'opposizione della verità come disvelamento e della verità come insegnamento è costruita a partire da una fenomenologia dello scritto e dell'orale; in *Gli Insegnamenti*, che sono il seguito de *I Nutrimenti*, il tema dell'elezione, come sottolinea Catherine Chaliel nella seconda parte della prefazione, è connesso a quello dell'insegnamento.

Lo scrupolo filologico che ci ha animato nella preparazione del volume precedente continua, qui, ad appartenerci. Eliminare le cancellature, riscrivere un testo talvolta incerto, sarebbe stato avventuroso e, d'altra parte, abbiamo di nuovo accompagnato il testo con annotazioni relative alla materialità del manoscritto. Abbiamo preferito essere "inintelligenti" piuttosto che essere intelligenti al posto del lettore, considerando che quanto viene chiamato, qui, "inintelligenza", non è altro che un'estrema attenzione al tipo di in-

telligibilità propria del manoscritto la cui scrittura è cancellatura e la cancellatura riscrittura (ma non è forse questo il proprio di ogni scrittura?)⁴, e il cui senso non risiede solo nei suoi elementi testuali ma anche in quelli materiali⁵.

⁴ “Chi scrive cancella – chi cancella riscrive”, nota Bachelard in *Fragments d'une poétique du feu*, PUF, Paris 1988, p. 153.

⁵ Su questo punto si rimanda alla “Nota editoriale” in E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., pp. 51-53.

Prefazione

di Rodolphe Calin e Catherine Chalier

I

Levinas, Wahl e il Collège philosophique

Non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza del Collège philosophique e di Jean Wahl nel pensiero di Levinas. All'uscita dalla prigionia, durante la quale ha elaborato e in parte redatto *Dall'esistenza all'esistente*, prima esposizione di ampio respiro della sua filosofia, ma in cui ha patito l'essere ai margini della vita intellettuale¹, la rivista *Deucalion*, fondata da J. Wahl, che intendeva testimoniare i rovesciamenti nel pensiero che avevano accompagnato quelli della storia recente e, poco dopo, il Collège philosophique, permisero a Levinas di entrare in contatto con le parti più vive della filosofia del momento. D'altra parte, il clima filosofico di quest'epoca lo ha fortemente segnato, proprio come è stato, ed è lo stesso Levinas a sottolinearlo, lo stile stesso della sua prima filosofia. Nel 1979, nella prefazione alla riedizione di *Il Tempo e l'Altro*, conferenza pronunciata lo stesso anno di apertura del Collège e apparsa, poco dopo, nei *Cahiers du Collège philosophique*, egli si preoccupa, dopo aver richiamato il progetto di cui questo saggio è "la nascita

¹ Due passi della corrispondenza di Levinas con la moglie durante la prigionia meritano di essere citati: "Provo anch'io a comporre il mio lavoro i cui elementi mi sono tutti presenti. Non dispongo certo dell'agio che occorrerebbe per una simile impresa, ma ho comunque del tempo libero", lettera del 17 marzo 1944; "Il mio lavoro filosofico è quasi finito. Bisognerebbe ovviamente lavorare ancora sul manoscritto, ma è un compito piacevole. Ma mi figuro così male l'atmosfera intellettuale attuale e spesso dubito di quello che faccio", lettera del 30 gennaio 1945. Cfr. anche la prefazione a *Dall'esistenza all'esistente*.

e la prima formulazione”² – concepire il tempo non come l’orizzonte dell’essere ma come la modalità stessa dell’al di là dell’essere –, di inscrivere nel momento particolarmente fecondo per il pensiero che fu il dopoguerra e che il Collège ha fortemente rappresentato: “Non abbiamo voluto modificare l’itinerario che l’espressione di queste idee aveva seguito in questo libro. Ci è sembrato che desse una testimonianza di un certo clima di apertura offerto dalla montagna Sainte-Geneviève all’indomani della Liberazione. Il Collège philosophique di Jean Wahl ne era il riflesso e uno dei centri di irradiazione”³. Il Collège, in seguito, fu il luogo in cui il suo pensiero ebbe la chance di essere ascoltato e in cui, fino all’uscita di *Totalità e Infinito*, che lo farà realmente conoscere, sarà accolto dall’orecchio attento di J. Wahl, il primo, senza alcun dubbio, a valutarne l’importanza. Era necessaria, infatti, questa istituzione singolare ed esemplare, questa “università” al margine dell’università, libera da ogni legame accademico, per accogliere questo pensiero difficile e profondamente innovatore, ma il cui progetto, già fermamente sicuro, era propriamente nella sua prima formulazione e doveva dunque esitare ancora, riprendere sé e dirsi altrimenti.

Levinas sarà un oratore assiduo poiché pronuncerà, tra il 1947 e il 1964, quasi venti conferenze, una all’anno, accompagnando in questo modo, dal suo inizio fino alla sua conclusione, l’avventura del Collège stesso. Altri notevoli pensatori del dopoguerra saranno oratori regolari (tra questi A. Koyré, J. Lacan, G. Canguilhem, E. Weil), ma senza dubbio Levinas è l’unico il cui pensiero vi è fortemente attaccato perché, a differenza degli altri, le sue funzioni di direttore dell’École normale israélite orientale lo terranno ai margini dell’università, che raggiungerà tardivamente; è dunque in questo luogo e quasi esclusivamente che, durante questi anni, egli ebbe l’occasione di presentare oralmente la sua filosofia⁴. Così Levinas

² *Il Tempo e l’Altro* [1948], PUF, Paris 1983, tr. it. di F.P. Ciglia, *Il Tempo e l’Altro*, il melangolo, Genova 1993, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ Relativamente al giudaismo, il secondo versante del pensiero di Levinas, un’altra istituzione, il Colloque des intellectuels juifs de langue française (creato nel 1957), rivestirà un’importanza pari a quella del Collège philosophique di J. Wahl.

non ha omesso di riconoscere il suo debito verso J. Wahl e il suo Collège philosophique, di cui sottolinea la particolare struttura: “Jean Wahl – a cui debbo molto – era attento a tutto ciò che aveva senso, anche alle forme estranee a quelle tradizionalmente consacrate alla sua manifestazione. Egli si interessava particolarmente alla continuità tra l’arte e la filosofia. Pensava che fosse necessario, accanto alla Sorbona, dare luogo a conferenze non accademiche per farsi ascoltare. Aveva quindi fondato, a tale scopo, quel Collège al quartiere latino. Era il luogo dove anche il non conformismo intellettuale – anche ciò che si credeva tale – era tollerato e atteso”⁵.

J. Wahl creò il Collège philosophique nel gennaio 1947, dieci anni dopo la creazione del Collège de sociologie, a cui pure si associò, ma verso il quale mostrò uno sguardo critico: “Inutile che mi dilunghi sul Collège de sociologie, impresa un poco ambigua, spesso appassionante. Ma si può tentare di costituire il ‘sacro’ e, nello stesso tempo, provare a studiarlo?”⁶. A differenza del Collège de sociologie, che aveva un oggetto di studio – anche se, paradossalmente, da costituire –, la sociologia sacra, l’ambizione del Collège philosophique era di non averne, di rimanere aperto, aperto alla filosofia che viene, preoccupato di offrirle uno spazio dove dispiegarsi. “Apertura” era dunque la parola-chiave del Collège: così, nelle dichiarazioni alla stampa nel momento della sua creazione, Wahl dichiara: “Amerei che queste esposizioni in cui i temi della filosofia, nel senso più ampio del termine, verranno trattati seguendo le più diverse tendenze, divenissero successivamente oggetto di discussione, di scambio di idee tra l’uditorio e il conferenziere; sarà lui a stabilire l’oggetto del suo corso in funzione delle sue preoccupazioni più personali”⁷. È la ragione per cui occorre un “Collège”, vale a dire, etimologicamente, una riunione, un raduno, al fine di accogliere diverse tendenze: “Collège, raggruppamento di diversità, coro dalle molte voci in cui un accordo difficile da percepire scaturirà da percepibili discordanze: se si svilupperà come

⁵ E. Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982, tr. it. di E. Baccarini, *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p. 73.

⁶ J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Fontaine, Paris 1946, p. 219.

⁷ *Une semaine dans le monde*, gennaio 1947.

desideriamo, tale ‘università’ sarà così”⁸. Tuttavia tale apertura era accolta con discernimento: come scriveva Wahl nella presentazione della rivista *Deucalion*, il cui primo numero uscì poco meno di un anno prima del Collège: “Nessuna dottrina precostituita ci guiderà, benché talvolta un *no* discreto verrà opposto ad alcune forme di pensiero, e non perché crediamo che oggi non siano attuali, ma perché non sono mai state attuali e reali o, ancora, perché hanno esaurito la loro linfa”⁹.

Il Collège philosophique intendeva testimoniare questa rivoluzione nel pensiero che si è verificata alla fine del XIX secolo, e parteciparvi: “Che ci si colleghi a Nietzsche o a Marx, a Freud o a Bergson o ad altre correnti, mi sembra ci sia una certezza tra la maggior parte dei contemporanei: è cominciata una rivoluzione”¹⁰. Questa rivoluzione è caratterizzata anzitutto da un ampliamento della filosofia, di una filosofia che, di fatto, ritrova in un certo senso la sua antica vastità, perché le scienze “che durante gran parte del XIX secolo erano separate dalla filosofia o pretendevano solo fornirle i loro risultati, sono scosse nei loro fondamenti. Che è come dire, in un certo senso, che sono divenute o ridivenute filosofiche”¹¹. Filosofia che, successivamente, con i poeti-pensatori apparsi nel XIX secolo¹², scopre una nuova ampiezza e che, ormai,

⁸ J. Wahl, “Le Collège philosophique”, in *Cahiers du Collège philosophique*, “Le Choix, le Monde, l’Existence”, Arthaud, Grenoble-Paris 1947, p. 9. Segnaliamo che il nome “Collège philosophique” verrà contestato dall’Académie de Paris che suggerirà a Wahl di chiamare il suo collegio *Collegium Philosophicum*. Per qualche tempo il Collège assumerà il nome di “Colloques philosophiques”, per poi tornare al suo nome originario.

⁹ *Deucalion*, *Cahiers de philosophie*, Éditions de la Revue Fontaine, n. 1, ottobre-dicembre 1946, “Présentation”, p. 10.

¹⁰ Centre européen universitaire, *La Pensée philosophique en Europe par J. Wahl*, Nancy 1952, p. 2.

¹¹ J. Wahl, “Le Collège philosophique”, in *Cahiers du Collège philosophique*, “Le Choix, le Monde, l’Existence”, cit., p. 9.

¹² *Ibid.*, p. 9: “Possiamo inoltre osservare che, dalla metà del XIX secolo, le arti non sono mai state meno separate dalla filosofia, che sono nati poeti-pensatori come un Nietzsche o un Rimbaud i quali, d’altra parte, venivano dopo gli Hölderlin e i Blake”.

non può più ignorare i suoi legami con la letteratura e le arti in cui deve essere cercata. Questo doppio ampliamento è visibile, ad esempio, nel “surrazionalismo” di Bachelard, “dottrina che prolunga e unisce le suggestioni estreme della scienza e dell’arte”¹³ perché, infatti, non intende solo riformare la ragione, ma, con il suo esplicito riferimento al surrealismo, restituire “insieme, alla loro fluidità”¹⁴, ragione e sensibilità. In seguito, questo doppio ampliamento è solidale con una rivoluzione nei concetti – anzitutto quelli di spazio e tempo o, ancora, di causalità¹⁵ – che non è accaduta solo nella scienza, perché la verità dei concetti deve ormai essere ugualmente cercata nella poesia, “esercizio che consiste nel manifestare in maniera misteriosa il tempo e lo spazio [...]. Istante tale che non esiste più come istante [...]. Spazio che è tale da non esistere più come spazio. In questo tempo e in questo spazio, che sono allo stesso tempo così prossimi e così lontani da noi, tutto diviene, insieme, prossimo e distante”¹⁶.

Questa estrema attenzione alla rivoluzione filosofica contemporanea non voleva certo congedarsi dal passato, cioè dai “rivoluzionari di un tempo: Platone, Descartes, Spinoza, Kant”¹⁷. Non intendeva nemmeno sostenere che il presente della filosofia sarebbe migliore del suo passato, che quest’ultimo sarebbe superato, che questa rivoluzione che è iniziata segnerebbe, in un certo senso, un “progresso” della filosofia. Non c’è progresso in filosofia, insiste Wahl, ed è

¹³ J. Wahl, “La situation présente de la philosophie française”, in *L’Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, a c. di M. Farber, tomo 2, *La Philosophie française*, PUF, Paris 1950, p. 35.

¹⁴ G. Bachelard, *L’Engagement rationaliste*, PUF, Paris 1972, ed. it. a c. di F. Bonicalzi, *L’impegno razionalista*, Jaca Book, Milano 2003, p. 25.

¹⁵ J. Wahl, *Poésie, pensée, perception*, Calmann-Lévy, Paris 1948: “Tutti i principi che, da trent’anni, appaiono come necessari agli occhi di un maestro della meccanica classica come Painlevé, si sono rivelati illusori. A dire il vero, le cornici (tempo, spazio) sono andate in pezzi; non ci sono più cornici. Ed anche le cose che erano dentro le cornici sono andate in pezzi; e i legami tra esse (causalità, sostanza)” (p. 12).

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ J. Wahl, “Le Collège philosophique”, in *Cahiers du Collège philosophique*, “Le Choix, le Monde, l’Existence”, cit., p. 9.

per questo che “occorre prendere coscienza di questa rivoluzione e, nonostante tutto, di quanto c’è di eterno nella filosofia”¹⁸ – cosa che non significa conciliare vecchia e nuova filosofia in una filosofia eterna, perché “quanto c’è di eterno nella filosofia è più eterno della filosofia eterna”¹⁹. Tuttavia, aggiunge subito, se è vero che filosofare, come dice Heidegger, è “riconoscersi in comunione con le cose”, allora “grazie allo sforzo del pensiero ci avviciniamo alla realtà”²⁰ ed è in questo senso che si deve pensare un certo tipo di progresso. Quanto c’è di eterno nella filosofia è forse per Wahl ciò che egli descrive come il suo inseguimento del concreto, cioè il movimento costantemente ripreso perché costantemente contestato in cui il pensiero affronta il reale che gli resiste e si sottrae alla chiarezza, e che è altro per lui, che è per il pensiero l’Altro del rifiuto di opporsi²¹. È il suo realismo per il quale, precisa Wahl, il reale non è il dato ma l’inseguito e comunque, si potrebbe aggiungere, quanto rifiuta assolutamente di darsi. E tuttavia a questo reale ci avviciniamo, la conoscenza che ne abbiamo progredisce, vale a dire che il pensiero non smette, a contatto con esso, di riformarsi, di ampliare le sue categorie. “Così, c’è uno sforzo nella filosofia contemporanea, con l’aiuto di queste nuove parole o con l’aiuto di parole assunte in nuovi significati, per designare realtà mal viste fino ad oggi”²². È anche in questo senso che conviene parlare di ampliamento della filosofia: nel senso in cui i suoi concetti sono ormai condotti ad ampliarsi regolandosi sulle realtà più concrete. Di questo progresso

¹⁸ Centre européen universitaire, *La Pensée philosophique en Europe* par J. Wahl, cit., p. 2.

¹⁹ *Ibid.*, p. 2. Cfr. *Cahiers du Collège philosophique*, “Le Choix, le Monde, l’Existence”, cit., p. 9.

²⁰ J. Wahl, “Les philosophies dans le monde d’aujourd’hui”, in *Cahiers du Collège philosophique*, “Le Choix, le Monde, l’Existence”, cit., p. 36.

²¹ Cfr. J. Wahl, *Vers le concret. Études d’histoire de la philosophie contemporaine* (William James, Whitehead, Gabriel Marcel), Vrin, Paris 2004 (1932¹), pp. 45-46.

²² J. Wahl, “Les philosophies dans le monde d’aujourd’hui”, *Cahiers du Collège philosophique*, “Le Choix, le Monde, l’Existence”, cit., p. 17. Contro Hegel, Wahl scriveva che “l’essenza del linguaggio non è esprimere completamente la realtà, ma designare la realtà”, *ibid.*, p. 15.

che Wahl intendeva vedere nella filosofia del dopoguerra, Levinas testimonia quando scrive, proprio in relazione a questi “anni di apertura”, e cominciando con l’evocare lo stesso Wahl: “Con tutto il suo modo di essere sembrava invitare alla ‘sperimentazione *intellettuale*’ audace e ad esplorazioni arrischiate. La fenomenologia husserliana e, grazie a Sartre e a Merleau-Ponty, la filosofia dell’esistenza ed anche le prime formulazioni dell’ontologia fondamentale di Heidegger promettevano allora possibilità filosofiche inedite. Le parole che designavano ciò di cui gli uomini si erano sempre preoccupati, ma che non avevano mai osato immaginare all’interno di un discorso speculativo, assumevano la dignità di categorie”²³.

Dalla fatticità alla gloria dell’essere

Jean Wahl ebbe l’ambizione di farsi storico di questa filosofia le cui nuove possibilità nascevano sotto i suoi occhi e a cui il Collège philosophique intendeva offrire un luogo di sperimentazione. Filosofo, Wahl era anche uno storico della filosofia e, primariamente, della filosofia contemporanea o sarebbe meglio dire – riprendendo una suggestiva categoria proposta per alcuni poeti –, dell’“estremo contemporaneo”, cioè della filosofia nel suo prodursi, in sospeso e, in questo senso, non ancora riconosciuta. Così, per citare solo qualche esempio, nel suo *Tableau de la philosophie française*, che esce nel 1946 e che va da Descartes a Bergson, egli aggiunge due appendici, “La philosophie française en 1939” e “La philosophie française en 1946”; o, ancora, giovedì 23 gennaio, inaugura il Collège philosophique con una conferenza dal titolo *Les Philosophies dans le monde d’aujourd’hui*; o, infine, in un articolo intitolato “La situation présente de la philosophie française”, apparso nel 1950 in un volume collettaneo dedicato all’attività filosofica contemporanea in Francia, sceglie – diversamente dagli altri autori – di consacrare il suo contributo agli sviluppi più recenti di questa filosofia e si dedica alla *Phénoménologie de la perception* di Merleau-Ponty, apparso nel 1945 e – ci torneremo – a *Dall’esistenza all’esistente* di

²³ E. Levinas, *Il Tempo e l’Altro*, cit., p. 9.

Levinas, che era uscito due anni dopo. Questa storia della filosofia “estremamente” contemporanea va messa in conto al Jean Wahl filosofo e non soltanto allo storico, ammesso che sia possibile distinguerli, perché mette in questione l'esercizio stesso dello sguardo del filosofo, della teoria. Strana e impossibile storia, in effetti, perché si realizza senza distanza, senza la distanza che permette il discernimento. È in questo senso che talvolta, ironicamente, cerca di trovare un punto di distacco: “Il titolo della nostra conferenza è: *Le filosofie nel mondo d'oggi*. Ma io mi attarderò più sul primo termine perché per quanto riguarda il secondo, ‘il mondo d'oggi’ credo che non sia possibile definirlo: può definirsi solo con l'avvenire, potrà definirsi solo domani”²⁴. Ma non succede lo stesso con la filosofia di oggi? È possibile dissociarla dal suo stesso oggi? Come operare simile distinzione quando si parla di filosofie incoattive? Qui, l'oggi aderisce fortemente al domani e non è intelligibile senza di esso, come d'altronde sottolinea lo stesso Wahl: “La storia della filosofia contemporanea implica sempre una specie di profezia di ciò che sarà almeno l'immediato avvenire”²⁵. Lo storico della filosofia più recente è costretto ad essere nello stesso tempo quello del suo avvenire. Può mostrare il suo oggetto solo inventandolo, cioè riconoscendo anzitutto che non vi vede granché. E questo per ragioni essenziali, “poiché il nostro sguardo non può rivolgersi che al passato e poiché la novità sfugge alla presa di coscienza e, colta da questa, si trasforma sempre in qualcosa di antico”²⁶, in breve, perché l'avvenire è avvenire, creazione e novità, solo se non è guardabile. Fare la storia della filosofia contemporanea, dunque, è, in un certo senso, mettersi nella posizione di non vedere niente, di non discernere niente: “Ad ogni modalità di civiltà rispondono modalità di pensiero, e noi non vediamo ancora cosa sta per aver luogo [...] Vediamo sorgere forme inedite all'orizzonte del nostro pensie-

²⁴ J. Wahl, “Les philosophies dans le monde d'aujourd'hui”, in *Cahiers du Collège philosophique*, “Le Choix, le Monde, l'Existence”, cit., p. 11.

²⁵ J. Wahl, “La situation présente de la philosophie française”, in *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, cit., p. 58.

²⁶ J. Wahl, *Vers le concret*, cit., p. 38.

ro, forme informi, modi inauditi di pensare”²⁷. Per poter esercitare il suo discernimento, allora, lo storico non deve fare altro che pedinare la filosofia, con la speranza di anticiparne il breve termine²⁸.

Non ci si stupirà dunque del fatto che Jean Wahl, per quanto se ne sa, è stato il primo ad aver letto e commentato Levinas. Avendo pubblicato nel primo numero della rivista *Deucalion* l'articolo dal titolo “Il y a”, che formerà un capitolo importante di *Dall'esistenza all'esistente*, e poi, nel primo numero dei *Cahiers du Collège philosophique*, la conferenza *Il Tempo e l'Altro*, egli conosceva bene l'esordio dell'opera di Levinas, e si preoccupò di assegnarle un posto nel suo panorama della filosofia contemporanea. Anche se quanto ne dice può apparirci oggi insufficiente e perfino discutibile, resta tuttavia che è pienamente consapevole di aver a che fare con un pensiero rilevante. Non sarà inutile precisare in un primo tempo il modo in cui l'opera di Levinas poteva essere situata.

Wahl consacra gran parte del suo già citato articolo del 1950, “La situation présente de la philosophie française”, a Merleau-Ponty e a Levinas. “Ci occuperemo adesso delle teorie di Merleau-Ponty, e in particolare di quelle presenti nel suo libro *La phénoménologie de la perception*. Noi vediamo, da un lato, in esse e, dall'altro, nelle teorie di Levinas, lo sbocco attuale della filosofia francese”²⁹. La sua lettura lo porta a radunare sotto una medesima promozione del fenomeno della percezione le due filosofie. “Potrebbero essere entrambe assunte come esempi dell'importanza della percezione nella filosofia francese di questi ultimi anni”³⁰. È in questo senso che occorre comprendere l'accostamento che egli compie tra il pensiero dello spazio di Merleau-Ponty, e in particolare della descrizione dello spazio notturno alla fine del capitolo sullo spazio in *Phénoménologie de la perception*, che designa una delle figure di questo spazio esistenziale che Merleau-Ponty vuole proporre contro lo spazio

²⁷ J. Wahl, *Poésie, pensée, perception*, cit., p. 13.

²⁸ “L'estremo contemporaneo? Il giorno pedinato”, scrive M. Chaillou, in *Poésie* 41, “L'extrême contemporain: questions de poésie”, 1987, p. 6.

²⁹ J. Wahl, “La situation présente de la philosophie française”, in *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, cit., p. 40.

³⁰ *Ibid.*, p. 55-56.

intelligibile, e la spazialità notturna attraverso cui Levinas cerca di descrivere la prova dell'*il y a* in *Dall'esistenza all'esistente*. "Più lontano ancora [nell'opera di Merleau-Ponty] giungiamo a distinguere una spazialità che potremmo dire ancora più primordiale, una spazialità senza cose, quella che si rivela la notte, che avvolge tutto il nostro essere e soffoca i ricordi, l'oscurità dello sfondo necessaria alla chiarezza dello spettacolo; è su questa che, in maniera analoga, insiste Levinas in un'opera di cui parleremo più avanti"³¹. Allo stesso modo, ricostituendo le analisi dell'ipostasi in *Dall'esistenza all'esistente*, del movimento attraverso cui il soggetto si pone ed esercita così il suo dominio sull'essere anonimo, Wahl scrive: "A questa affermazione dell'ipostasi o posizione assoluta nello spazio e nel tempo sono legate le due idee di qui e ora. Troviamo in lui una polemica contro l'idealismo che, ancora una volta, possiamo raffrontare ad alcune pagine di Merleau-Ponty: 'Il pensiero che l'idealismo ci ha abituato a situare fuori dallo spazio è qui... Il pensiero ha un punto di partenza. Non si tratta solo di una coscienza di localizzazione, ma di una localizzazione della coscienza'"³².

Se questi accostamenti non sono ingiustificati, non autorizzano comunque a fare di Levinas un pensatore della percezione e della fatticità, ovvero un pensatore dell'essere-nel-mondo. Il pensiero dell'*il y a* ci situa al di qua del mondo, non mira a mettere in opera uno spazio irriducibile alla rappresentazione, fosse pure nella formalite dello spazio notturno in cui il soggetto tende ad ancorarsi nel mondo; quanto al pensiero dell'ipostasi del soggetto, non conduce a definire il soggetto come essere-nel-mondo, poiché il *qui* che è la posizione e la costituzione del soggetto come soggetto è, insiste Levinas nella sua cura di smarcarsi da Heidegger, senza trascendenza e senza tempo. È tuttavia importante che Wahl, anche se sembra fare di Levinas un pensatore dell'essere-nel-mondo e della fatticità e, in questo senso, un esistenzialista, presagisca nello stesso tempo che il suo pensiero si orienta verso qualcos'altro: "Così come abbiamo potuto assumere Merleau-Ponty come il rappresentante più significativo e più recente dell'esistenzialismo formato nella stessa atmosfera

³¹ *Ibid.*, p. 48.

³² *Ibid.*, p. 52.

di quello di Sartre, possiamo scorgere in Levinas il rappresentante più autentico di un'altra forma della nuova filosofia"³³. Ma egli non ci descrive questa nuova forma, e l'esposizione dei momenti principali di *Dall'esistenza all'esistente* che ci affida non ci permettono di precisarne il tenore. È certo tuttavia che Levinas, a quest'epoca, tiene a sottolineare l'originalità del suo punto di vista filosofico rispetto a quello dell'esistenzialismo in particolare, come risulta specificamente da alcune delle conferenze inedite qui pubblicate. Qual è allora questa nuova forma di filosofia che Levinas cerca di promuovere? Più precisamente: a fianco delle nuove possibilità che, all'epoca della creazione del Collège philosophique, costituivano, come dice lo stesso Levinas in un passo già citato³⁴, la fenomenologia husserliana, l'ontologia fondamentale di Heidegger e l'esistenzialismo di Sartre e Merleau-Ponty, quale possibilità incarnava Levinas?

Per tentare di coglierla, ci appunteremo sulla critica levinassiana delle nozioni heideggeriane di *Geworfenheit* (essere-gettato) e di fatticità, intorno alle quali, come mostra chiaramente l'articolo "Dalla descrizione all'esistenza" che verrà ripreso come prima parte della conferenza dal titolo *Poteri e Origine*, agli occhi di Levinas si cristallizza la novità della fenomenologia, dell'ontologia fondamentale e della filosofia dell'esistenza rispetto all'idealismo. Questa critica, dunque, è decisiva per comprendere la maniera in cui comincia il "nuovo punto di vista" che sarebbe il solo degno di essere opposto alla filosofia di Heidegger: "Quali che siano i concetti per mezzo dei quali si vorrebbe discutere con Heidegger, questi li denuncierebbe come sprovvisti di pensiero perché ancora non rivisti alla luce del suo pensiero. – Quanto occorre, è un punto di vista nuovo"³⁵. Questa critica interviene subito nell'opera di Levinas, da *Dell'evasione*, e prosegue, seppur diversamente, nel corso del decennio seguente, nelle opere pubblicate ma anche, con maggiore insistenza, nelle sue conferenze inedite al Collège philosophique. Non sarà inutile, allora, rintracciarne brevemente l'evoluzione prima di mostrarne le poste in gioco.

³³ *Ibid.*, p. 52.

³⁴ Cfr. *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 9.

³⁵ *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 471.

Se Levinas ha sempre rimproverato a Heidegger di pensare la *Geworfenheit* come semplice *limitazione* della libertà dell'io che non mette fondamentalmente in causa il suo potere, questa critica non assume lo stesso senso se formulata nell'orizzonte di *Dell'evasione* oppure in quello dei saggi successivi. Se questo primo saggio di Levinas, infatti, è stato interpretato come una radicalizzazione dell'ermeneutica heideggeriana della fatticità³⁶, poiché quest'ultima non vi è pensata come semplice finitudine, come semplice *limitazione* della libertà o del potere su cui la libertà può sempre ricominciare, ma piuttosto come un'impotenza radicale dell'io nei confronti dell'essere e del suo essere – nella misura in cui il fatto di essere vi è descritto come un incatenamento a se stessi, come l'essere inchiodati a sé, sebbene il fatto di essere gettato (*Werfen*) in mezzo alle sue possibilità, liberato a se stesso, non si articoli più, come in Heidegger, al progetto (*Entwurf*) o, detto altrimenti, significa che l'io non può più potere, cade, in un certo senso, a fianco delle sue possibilità³⁷ –, questo non avviene più nel caso dei saggi posteriori che rompono con la fatticità, fosse pure in questa forma estrema. In questa forma, la radicalizzazione della fatticità mirava anzitutto a marcare le insufficienze dell'idealismo nel suo tentativo di oltrepassare l'essere, e invitava a uscire dall'essere per una nuova via: “La liberazione dell'idealismo nei confronti dell'essere è basata sulla sua sottovalutazione. Nel momento stesso in cui l'idealismo immagina di averlo superato, ne è pervaso da ogni parte. Le relazioni intellettuali in cui ha dissolto l'universo restano comunque delle esistenze – né inerti, né opache, certo – ma che non sfuggono

³⁶ Su questa interpretazione, cfr. l'introduzione di J. Rolland a *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982, tr. it. di D. Ceccon e P. Turina, *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia 1983: “Si potrebbe dire che la riflessione di Levinas indugia sulla *Geworfenheit* in modo da scoprire e descrivere una situazione in cui l'esistenza non trova più in essa una propensione ad andare al di là della situazione imposta e in cui l'essere-gettato paralizza in qualche modo ogni possibilità di *progettarsi*” (p. 82).

³⁷ Cfr. *Dell'evasione*, cit., p. 38: “Si è là, e non c'è più nulla da fare, nulla da aggiungere al fatto per cui siamo interamente abbandonati, per cui tutto è consumato: è *l'esperienza stessa dell'essere puro*, di cui abbiamo parlato all'inizio del nostro lavoro”.

alle leggi dell'essere"³⁸. Ma, senza dubbio, questa critica dell'idealismo prendeva ugualmente di mira l'ontologia fondamentale di Heidegger e, in particolare, il suo pensiero della fatticità che, in fondo, sembrava anch'esso, dopo averlo sottolineato, sottovalutare il peso dell'essere mentre disponeva la possibilità, per l'esistenza immediatamente gettata in mezzo alle sue possibilità, di assumere la sua fatticità nel progetto.

È con altra intenzione che i saggi posteriori mescoleranno, nel cuore di una stessa critica, l'idealismo e l'ontologia fondamentale, come mostra, ad esempio, la conferenza inedita dal titolo *Poteri e Origine*. Oggetto di questa conferenza è mettere in discussione la solidarietà tra la nozione di potere e la cura della verità su cui riposa il pensiero occidentale, e che non ha altro senso che quello di un dominio dell'essere nella verità. È per questo che la prima parte della conferenza riprende quasi interamente l'articolo del 1947 "Dalla descrizione all'esistenza". Questo articolo intendeva mostrare, in un primo tempo, in che modo la fenomenologia e la filosofia dell'esistenza, che ne costituisce il naturale prolungamento, operassero una messa in discussione dell'idealismo descritto da Levinas come la pretesa dell'uomo di esercitare, attraverso la conoscenza, un potere sull'essere o ancora sull'origine, cioè di dominare il fatto stesso di essere, di appartenere all'essere, di esservi preso, di esserlo senza averlo scelto. Se il proprio dell'idealismo, infatti, è di porre che l'uomo può sfuggire alla sua esistenza finita unendosi, con il pensiero, all'idea di perfezione, il concetto fenomenologico di intenzionalità, al contrario, consiste nell'identificare "pensare" ed "esistere" ("l'esistere stesso della coscienza risiede nel pensiero")³⁹, in modo che l'idealismo husserliano, a differenza dell'idealismo cartesiano, "non ha un principio che permetta di liberarsi dall'esistenza concreta ponendosi al di fuori di essa"⁴⁰. Ma se l'idealismo husserliano fa a meno della ragione che permette di porsi al di

³⁸ *Ibid.*, p. 46.

³⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], Vrin, Paris 1979, tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 112.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 110.

fuori dell'esistenza concreta, di risalire al di qua dell'origine, non mantiene tuttavia, in virtù della sua aspirazione assicuratala dalla riduzione fenomenologica "all'intelligibilità completa che l'uomo può avere di sé grazie a se stesso", la cura di una "*coincidenza con l'origine*"⁴¹. Ritrovando l'ispirazione dal realismo, Heidegger giungerà perfino a sottolineare l'impotenza dell'uomo sull'origine, come nota Levinas: "[...] contrariamente all'idealismo che ha gli strumenti necessari al fine di dominare l'uomo stesso, Heidegger pone l'uomo come qualcuno che non può interamente assumere se stesso. La *Geworfenheit* pone un limite all'intellezione. In seno all'uomo appare un nucleo inestricabile che trasforma la coscienza idealista in esistenza. Il mondo acquista senso grazie all'uomo, ma l'uomo non ha interamente un senso. E con ciò, in Heidegger riappare il tema tradizionale del realismo: quello di una realtà che si contrappone alla comprensione"⁴². Ma "Dalla descrizione all'esistenza" sottolineava, in un secondo tempo, i limiti della critica heideggeriana dell'idealismo. Infatti, se la *Geworfenheit* "pone un limite all'intellezione", Heidegger non resta meno fedele all'idea del potere che è il proprio del pensiero. All'essere finito che, grazie al pensiero, conserva il potere di dominare la sua condizione riferendosi all'idea di infinito, Heidegger sostituisce un potere che non è pensiero – se pensare è avere l'idea di perfezione –, cioè un'esistenza definita dalla trascendenza verso il nulla o, ancora, dal potere di morire⁴³. La filosofia dell'esistenza, in questo senso, non rompe totalmente con l'idealismo, cioè con una filosofia della luce e della verità come potere: "L'ontologismo della filosofia dell'esistenza continua ad attribuire, così, all'esistenza contrapposta al pensie-

⁴¹ *Ibid.*, p. 110.

⁴² *Ibid.*, pp. 109-110.

⁴³ *Ibid.*, p. 117: "Incapace di rivolgersi verso l'assoluto, che è l'atto grazie a cui essa risaliva alla propria condizione, cioè compiendo l'equivalente di un movimento che si dirige verso il passato e va al di là di questo passato [...] l'esistenza è un movimento verso l'avvenire. E questo movimento verso l'avvenire, che conserverà la transitività del pensiero, sarà la negazione del pensiero proprio nella misura in cui questo stesso avvenire sarà la negazione dell'assoluto, sarà il non-essere, il nulla. *Il potere che non è un pensiero è la morte*. Il potere dell'essere finito è il potere di morire".

ro, la funzione del potere che caratterizza il pensiero. Per questo la comprensione viene ritrovata da Heidegger al fondo di tutte le strutture dell'essere umano"⁴⁴.

Questa critica della *Geworfenheit*, come sempre appoggiata ad una filosofia del potere, si congiunge senza dubbio con quella che si poteva leggere, dieci anni prima, in *Dell'evasione*. Ma qui non si svolge più a favore di un *realismo estremo*, a favore di una *Geworfenheit* tagliata via da ogni progetto, o ancora di una filosofia per la quale l'essere non sarebbe un semplice limite opposto al pensiero, ma quanto ne contesta radicalmente l'esercizio e, così facendo, proibisce ogni *ontologia*. Levinas, ora, ha a cuore l'affrancare *positivamente* l'essere dalla conoscenza e dalla comprensione e, di conseguenza, il descrivere altrimenti che come impotenza o assoggettamento, altrimenti che come *Geworfenheit* – fosse pure tagliata via da ogni progetto – il fatto che l'essere ecceda i poteri del conoscere. Come recita un passaggio di "Dalla descrizione all'esistenza" ripreso in *Poteri e Origine*, passaggio diretto contro il realismo e che, dunque, vale anche contro la forma estrema che questo riceve, almeno così crediamo, in *Dell'evasione*: "Per il realismo, essere significa rifiutare la comprensione. E nessun significato positivo completa questo significato negativo. L'essere del realismo afferma il proprio spessore e il proprio peso unicamente in relazione alla conoscenza"⁴⁵. Per considerare questo significato positivo e, dunque, per superare l'alternativa tra idealismo e realismo, Levinas avrà avuto bisogno, nell'intervallo che va da *Dell'evasione* a *Dall'esistenza all'esistente*, di precisare il suo metodo ed elaborare il progetto di una filosofia dell'essere, più precisamente dell'*opera d'essere*, concepita come compimento e come quanto si compie o termina attraverso una dialettica che parte dall'identità dell'ipostasi del soggetto per andare verso il ricominciamento del soggetto in altri⁴⁶, dialettica con cui si costituisce il tempo inteso come resurrezione, come morte e resurrezione dell'istante in un istante nuovo. In questa dialettica, che è quella dell'essere nel senso che è quella

⁴⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁶ Cfr. *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 54.

della relazione tra esseri, la conoscenza e la verità non sono più che un momento: “L’opera d’essere è un compimento, cioè qualcosa di più dell’essere della contemplazione e della ragione, più del fenomeno. Ma non è una sfera che si rifugia dietro i fenomeni, come in Platone o anche in Kant. È l’opera che oltrepassa il fenomeno, ma il cui fenomeno, nella sua stessa luce e a causa di questa luminosità, costituisce un momento ineluttabile”, scrive Levinas in un quaderno preparatorio a *Dall’esistenza all’esistente*.

Un passaggio di *Parola e Silenzio* fa risaltare questo nuovo approccio dell’essere e formula la nuova critica della *Geworfenheit* che quello autorizza, mostrando in che modo la posizione del soggetto, la sua ipostasi – primo momento dell’opera d’essere –, costituisca l’origine del suo potere, e in particolare del suo potere di conoscere – il cui posto si trova così dedotto nell’economia dell’essere –, origine su cui tuttavia il potere non ha presa, *non perché vi sarebbe assoggettato, ma perché vi trova la sua assise e la sua sicurezza*. In questo modo dà a pensare un rapporto con l’essere e con l’origine che non sia né nell’ordine del potere né in quello dell’assoggettamento perché non è più nell’ordine della conoscenza e della verità: “Il soggetto colto come pensiero, il soggetto idealista, di fatto non può che potere a partire dal suo presente. Ma questo presente a partire dal quale il soggetto può, non può su di lui. Questa disparità tra il potere del soggetto e il sostegno stesso del suo potere, quanto questo potere presuppone – la sua solida base – è singolarmente impoverita nel famoso ‘non ho voluto la mia esistenza’ su cui si è tanto filosofato negli ultimi tempi. Caratterizza proprio il surplus che comporta il soggetto rispetto ai fenomeni. Riferito ai poteri, è ciò su cui il potere non ha presa; ma tutto ciò che è fuori del potere non è un assoggettamento, né una servitù. È questa interpretazione limitata che ne danno Heidegger e Sartre. Per Heidegger, la *Geworfenheit* è il fatto che alcune possibilità sono allo stato del colto già da subito, imposto già da subito; per Sartre il presente è più forte del passato della *Geworfenheit* e può essere assunto in un impegno volontario: si può sul passato. Per noi, questa base solida del potere nell’essere non è un ostacolo al potere, ma la sua condizione, il suo privilegio; il suo rifugio e in qualche modo la sua gloria. È ciò attraverso cui

il soggetto è altra cosa che un fenomeno, che un gioco di luce⁴⁷. Si tratta qui nientemeno che del “rovesciamento della *Geworfenheit* da maledizione in gloria...”⁴⁸, che permette di pensare l’origine come sicurezza e non più come il limite del mio potere, e dunque una relazione con l’origine affrancata dall’alternativa tra potere e impotenza, attività e passività.

Il termine “gloria”, abbondantemente presente nell’opera pubblicata (soprattutto tardiva), giunge in realtà molto presto sotto la penna del Levinas “inedito”. Ma non è allora il complemento dell’infinito, è quello dell’essere e del soggetto consolidato nell’essere. La gloria dell’essere ne sottolinea il peso (gloria nel senso dell’ebraico *kabod*), non più – o non più solo – nel senso che gli conferiva *Dell’evasione*, in cui non era altro che “un peso per sé”⁴⁹, la “forma drammatica”⁵⁰ dell’essere inchiodato a sé e chiuso in sé, più tragico ancora della *Geworfenheit*, ma, positivamente, nel senso in cui essa è il mistero dell’essere, refrattaria ad ogni disvelamento, ad ogni illuminazione. Considerare il peso dell’essere come gloria è considerarlo indipendentemente dal conoscere, dissociare l’essere dalla sua ontologia, dall’evento della comprensione. “Si tratta di separare evento dell’essere e ontologia, evento dell’essere e verità – mentre si assegna alla verità un posto nell’economia generale dell’essere”⁵¹.

Con questa critica della *Geworfenheit* e con il suo rovesciamento in gloria, Levinas rompe anzitutto con l’esistenzialismo e con il pensiero di una fatticità che non mette veramente in questione il privilegio della conoscenza. In questo senso il concetto di gloria è l’abbandono del concetto di esistenza. In seguito, e più am-

⁴⁷ *Parola e Silenzio*, f. 20.

⁴⁸ *Poteri e Origine*, f. 33.

⁴⁹ *Dell’evasione*, cit., p. 36. Cfr. anche p. 16: “La verità elementare che c’è dell’essere – dell’essere che vale e che pesa – si rivela con una profondità che dà la misura della sua brutalità e della sua serietà. L’amabile gioco della vita perde il suo carattere di gioco. Non perché lo rendano spiacevole le sofferenze che esso minaccia, ma perché il fondo della sofferenza è costituito da una impossibilità di interromperlo e da un acuto sentimento di essere inchiodati” (tr. it. leggermente modificata).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁵¹ *Poteri e Origine*, f. 26.

piaemente, Levinas rompe con la fenomenologia, poiché l'assise del soggetto nell'essere, la sua gloria⁵², non si mostra, è "il surplus che il soggetto comporta rispetto ai fenomeni"⁵³. Rompe, infine, con l'ontologia fondamentale che aveva per oggetto il senso dell'essere. Infatti, se egli parla ancora un linguaggio ontologico, poiché questa gloria è "un peso d'essere attraverso cui l'essere si afferma"⁵⁴, poiché è la gloria *dell'essere*, l'essere è considerato, qui, propriamente come gloria, cioè nel suo mistero e non come luminosità. Come aveva presagito Wahl, è dunque proprio "un'altra forma della filosofia nuova" che si inaugura con Levinas.

È inoltre significativo che in realtà questa gloria dell'essere e del soggetto non possa apparire che in altri, nella misura in cui l'ipostasi come dominio del soggetto sull'essere (è questo, per Levinas, il senso dell'espressione "io sono") si rovescia immediatamente in assoggettamento dell'io all'essere, poiché l'io si chiude nella definitività della sua identità – in cui si vede che il peso dell'essere come gloria non esclude il peso come schiacciamento – in modo che la sua gloria vi si trovi occultata: "Per tutto ciò, ritorniamo all'ipostasi da cui eravamo partiti, per vedere più da vicino l'evento d'essere che essa realizza. La gloria è l'esistenza d'Altri. La gloria dell'essere passa inosservata in me e può apparire come fatalità. È in altri che la sua gloria appare; vale a dire che l'essere appare come creazione. In modo tale che l'io non si riconoscerà giustificato che a partire dal Tu. Ma il soggetto che si pone, se ponendosi non realizza un atto di potere, se è come l'Altro stabile nell'essere, non lo sa, perché è inchiodato a sé. La Gloria della creatura non mi arriva che

⁵² Sulla gloria come rifugio, assise, sicurezza, cfr. *Salmo* 62, 6-8: "Solo in Dio riposa l'anima mia, / da lui la mia speranza. / Lui solo è mia rupe e mia salvezza / mia roccia di difesa; non potrò vacillare. / In Dio è la mia salvezza e la mia gloria / il mio saldo rifugio, la mia difesa è in Dio".

⁵³ *Parola e Silenzio*, f. 20. È quanto esprimerà differentemente in *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 23: "Nell'istante in cui poniamo il presente come il dominio dell'esistente sull'esistere e cerchiamo il passaggio dall'esistere all'esistente, ci troviamo collocati su un piano di ricerca che non si può più qualificare in termini di esperienza. E se la fenomenologia non è altro che un metodo di esperienza radicale, ci troveremo al di là della fenomenologia".

⁵⁴ *Parola e Silenzio*, f. 22.

dall'Altro, è intesa"⁵⁵. È per questo che l'evento d'essere è portato a compiersi come ricominciamento dell'io in Altri – la giustificazione dell'io è, qui, il ricominciamento stesso.

A Levinas non mancherà che vedere in questa gloria dell'essere che si mostra in altri la maestà dell'Infinito, di vedere in altri la concretizzazione e dunque il significato stesso della nozione cartesiana dell'idea di infinito, "idea in cui l'*ideatum* deborda la capacità del pensiero"⁵⁶, – idea che allora assume il senso etico di una giustificazione della libertà dell'io che, in presenza della libertà d'altri su cui non può più potere, perché altri "deborda assolutamente qualunque *idea* possa avere di lui"⁵⁷, prende coscienza della sua ingiustizia – per affermare il nuovo punto di vista. Può sorprendere allora che Levinas, in un articolo dal titolo "La filosofia e l'idea di infinito", apparso otto anni dopo "Dalla descrizione all'esistenza", rivendichi l'idea cartesiana di Infinito; ma questa idea non risulta più dall'idealismo denunciato dalla fenomenologia e dalla filosofia dell'esistenza, non indica più il potere che, attraverso il pensiero dell'Infinito, l'io avrebbe di sfuggire alla sua finitudine o di risalire al di qua della sua origine (della sua non scelta nascita nell'essere); essa è la messa in questione della libertà stessa dell'io. Più precisamente: avere l'idea di Infinito e, per questa ragione, risalire al di qua dell'origine non è – per una libertà che cozza con il passato assoluto della sua nascita – risalire al di qua di questo passato pensando l'Infinito ("superamento della nozione di origine che scompare nella conoscenza che sale immediatamente all'eterno"⁵⁸), ma, per una libertà che è origine – origine intesa non più come nascita non scelta, ma come cominciamento e potere –, mettersi in questione, "scoprire la fatticità ingiustificata del potere e della libertà"⁵⁹: "Il sapere come critica, come risalita al di qua della libertà – può

⁵⁵ *Ibid.*, f. 30.

⁵⁶ *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1961, tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980¹, p. 25.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 86 (tr. it. leggermente modificata).

⁵⁸ *Poteri e Origine*, f. 5.

⁵⁹ *Totalità e Infinito*, cit., p. 83.

nascere solo in un essere che ha un'origine al di qua della propria origine – che è creato”⁶⁰. Tale messa in questione della libertà che si appoggia all'idea di Infinito, all'idea di Perfezione che mi fa conoscere la mia imperfezione, si compie altrimenti che a partire dalla *Geworfenheit*: pone il problema non tanto dei limiti della mia libertà, ma della sua giustificazione: “L'irrazionale della libertà non dipende dai suoi limiti, ma dall'infinitezza della sua arbitrarietà”⁶¹. Non limita la mia libertà ma la *investe*, la affranca dalla sua arbitrarietà e, così facendo, la trasfigura permettendole di compiersi in maniera nuova come bontà⁶².

Ma questo nuovo punto di vista, presagito da J. Wahl e che doveva giungere a compimento nel 1961 con *Totalità e Infinito*, non troverà comunque la sua definitiva formulazione nel 1961 perché l'autore, dopo aver sviluppato una filosofia della gloria dell'essere, essere il cui compimento non è più “comprensione sempre teorica, sempre luce”⁶³ ma desiderio dell'assolutamente altro, dell'Infinito, doveva dirigersi verso il pensiero dell'*altrimenti che essere* reso inevitabile dall'idea dell'assolutamente Altro. Di questo nuovo punto di partenza, dopo *Totalità e Infinito*, l'ultima conferenza inedita del presente volume porta una preziosa testimonianza.

La metafora assoluta: una falsa partenza verso l'altrimenti che essere

Se *Totalità e Infinito* ritrova l'ispirazione platonica del Bene al di là dell'essere che già animava la prefazione di *Dall'esistenza all'esistente*⁶⁴ e formula, nelle sue ultime pagine, l'esigenza di porsi al di

⁶⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 311-312.

⁶² *Ibid.*, p. 251: “La soggettività alienabile del bisogno e della volontà che pretende di possedersi da sempre ma di cui la morte si prende gioco, si trova ad essere trasfigurata dall'elezione che la investe richiamandola alle risorse della sua interiorità”.

⁶³ *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 190.

⁶⁴ *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 3: “Lo studio che presentiamo ha un carattere provvisorio. In esso vengono sfiorati e percorsi alcuni temi che rientrano in ricerche più vaste dedicate al problema del Bene, al Tempo e alla Relazione con

là delle categorie dell'essere per pensare la trascendenza, rimane che il linguaggio è ancora quello dell'ontologia – linguaggio che fu scelto, preciserà Levinas, per evitare quello della psicologia⁶⁵. L'idea di Infinito vi è “posta come la struttura ultima dell'essere, come la *produzione* della sua stessa infinitudine”⁶⁶. Certamente, lo abbiamo detto, l'essere di cui si tratta di descrivere la produzione, l'evento, non è considerato da Levinas come luce e come oggetto di comprensione, ma nella sua gloria irriducibile alla luce. La distinzione dell'evento d'essere e della verità è tuttavia sufficiente ad assicurare *il suo linguaggio* al pensiero dell'Infinito che oltrepassa la totalità? Così concepito, l'evento d'essere non può infatti essere descritto altrimenti che come un oscuramento, come mostra questa (non)fenomenologia caratteristica di *Totalità e Infinito* che consiste, paradossalmente, nel disvelare “eventi essenzialmente notturni”: “La filosofia scopre certo il significato di questi eventi, ma questi eventi si producono senza che la scoperta (o la verità) sia il loro destino”⁶⁷. Ma se una tale oscurità deve essere intesa positivamente, poiché apre ad una dimensione irriducibile a quella della verità dell'essere, rimane che questa dimensione fu riconosciuta molto presto da Levinas essere quella dell'arte, e non è evidente, invece, che possa essere quella dell'etica. Come scrive Levinas nel 1948 in “La realtà e la sua ombra”: “In cosa consiste la *non-verità* dell'essere? Si definisce sempre, in rapporto alla verità, come un residuo del *comprendere*? Il commercio con l'oscurità, inteso come evento ontologico totalmente indipendente, non delinea delle categorie irriducibili a quelle della conoscenza? Vorremmo mostrare

Altri come movimento verso il Bene. La formula platonica che pone il Bene al di là dell'essere è l'indicazione più generale e vuota che li guida”.

⁶⁵ *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1986², tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 106: “Il linguaggio ontologico impiegato in *Totalità e Infinito* non è assolutamente un linguaggio definitivo. In *Totalità e Infinito* il linguaggio è ontologico perché vuole soprattutto non essere psicologico. Ma in realtà è già questa una ricerca di ciò che chiamo ‘l'al di là dell'essere’, la lacerazione di questa uguaglianza a sé che è sempre l'essere – il *Sein* – quali che siano i tentativi di separarlo dal presente”.

⁶⁶ *Totalità e Infinito*, cit., p. 103.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 25-26 (tr. it. leggermente modificata).

nell'arte questo evento"⁶⁸. Più ancora: l'"al di qua" della non-verità irriducibile alla verità dell'essere in cui l'arte si dispiega è anche un'impossibilità di passare al di là. Concludendo le sue affermazioni sull'arte, Levinas scrive: "L'arte dunque lascia il certo per l'incerto. Ma introducendo nell'essere la morte di ogni istante, essa compie la sua durata eterna nel frattempo – la sua unicità, il suo valore. Valore ambiguo: unico perché non superabile, perché, incapace di finire, non è in grado di andare verso il *meglio*, non ha la qualità dell'istante vivente per il quale è aperta la salvezza del divenire ed in cui può finire e superarsi. Il valore di questo istante è così costituito dalla sua infelicità"⁶⁹. Ora, se "ogni opera d'arte è quadro e statua, immobilizzati nell'istante o nel suo ritorno periodico"⁷⁰, il volto, in quanto presentazione di sé per sé, "coincidenza essenziale dell'essente e del significante"⁷¹, al contrario, squarcia senza sosta l'immagine in cui l'arte immobilizza il reale; "il significato originario dell'essente – la sua presentazione in persona o la sua espressione – il suo modo di sporgere continuamente dalla sua immagine plastica..."⁷² devono dunque prodursi altrimenti e a ritroso rispetto all'arte. Un tale significato che non può descriversi a partire dalle categorie dell'arte e che è, nello stesso tempo, come l'arte, irriducibile a quelle del disvelamento e della conoscenza – "la relazione con l'ente che si esprime preesiste allo svelamento dell'essere in generale, come base della conoscenza e come senso dell'essere; il piano etico preesiste al piano ontologico"⁷³ –, non deve allora essere pensato come quello della trascendenza intesa come al di là dell'essere o come altrimenti che essere?⁷⁴

⁶⁸ "La réalité et son ombre" [1948], in "Les Temps Modernes", 4, n. 38, 1948, pp. 771-789, tr. it. di F. P. Ciglia, "La realtà e la sua ombra", in *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 176.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 187-188.

⁷⁰ *Totalità e Infinito*, cit., p. 270.

⁷¹ *Ibid.*, p. 269.

⁷² *Ibid.*, p. 269. (tr. it. leggermente modificata).

⁷³ *Ibid.*, p. 206.

⁷⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, tr. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983¹, pp. 5-6: "Se la trascendenza ha un senso,

Se, quindi, il linguaggio dell'etica non potrebbe essere quello della psicologia o dell'ontologia, ma quello della trascendenza *al di là dell'essere*, è importante mostrare che questa ha un senso e, più ancora, che è il significato ultimo a partire dal quale gli altri possono significare. Fu proprio questo il compito di Levinas dopo *Totalità e Infinito*. Ora, e qui risiede senza dubbio uno degli insegnamenti più importanti di questi inediti, è a partire da una meditazione sulla metafora, di cui l'opera pubblicata conserverà poche tracce (ci torneremo) che, proprio dopo *Totalità e Infinito*, Levinas considerò di assolvere il compito, come mostra l'ultima conferenza non pubblicata del presente volume, intitolata *La Metafora* e pronunciata il 26 febbraio 1962, a cui bisogna aggiungere le numerose note sulla metafora che sono probabilmente preparatorie ad essa. È in queste note che, verosimilmente, appare per la prima volta l'espressione "altrimenti che essere", più esattamente "altro che l'essere" o "altrimenti che l'essere": "Il pensato non è un *minus* dell'Essere, ma questo Altro che l'essere, il quale non è semplicemente un superlativo dell'Essere, nemmeno un altro essere"; e, nel rigo successivo: "Dio non è un essere perfettamente essere, nemmeno un essente che esiste altrimenti che l'essere. Dire che è pensato, è dire che è altrimenti che l'essere e non soltanto che è altrimenti"⁷⁵. Gli inediti sulla metafora ci offrono dunque una testimonianza decisiva sul pensiero di Levinas durante il 1962; per la prima volta si tenta il pensiero dell'altrimenti che essere che troverà il suo pieno dispiegamento più di dieci anni dopo in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974). Gli inediti possono dunque essere considerati come un nuovo punto di partenza dopo *Totalità e Infinito*. Punto di partenza tanto più istruttivo perché la via intrapresa da Levinas, come vedremo, non verrà più seguita. Il discorso di Levinas sulla metafora consiste in due tesi. In primo luogo, *ogni significato è metaforico*: Levinas sviluppa una concezione del significato secondo cui il significato non risiede nell'intuizione del dato, sensibile

essa può solo significare il fatto, per l'*evento d'essere* – per l'*esse* – per l'*essenza* di passare all'altro dell'essere. [...] Passare all'*altro* dell'essere, altrimenti che essere. Non *essere altrimenti*, ma *altrimenti che essere*".

⁷⁵ E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 241.

o ideale, ma nella riconduzione del dato ai suoi orizzonti di senso; non soltanto, cosa che distingue Levinas da Husserl, alle mire potenziali dell'oggetto, ai volti ancora nascosti dell'oggetto percepito, ma ad altri oggetti⁷⁶ e, infine, all'essere e al mondo come contesto od orizzonte di qualunque apparire. Il significato così compreso è metaforico nel senso che si produce come un movimento che conduce *al di là* del dato, etimologicamente come "*meta*-fora", o ancora come rimando all'assenza: "La meraviglia delle meraviglie della metafora, è la possibilità di uscire dall'esperienza, di pensare più lontano dei dati del nostro mondo"⁷⁷. Inoltre lo è perché, riconducendo l'oggetto ad altri oggetti, mostra che, per la parola, non esiste un senso unico o primordiale, che ogni significato significa in un altro, che il *questo* non ha senso in se stesso, ma significa sempre *in quanto quello*, in modo che "ogni significato significhi in un contesto o, come dice Heidegger, in un mondo"⁷⁸: "La meraviglia: un significato ha potuto trasformarsi in un altro, come se tutto fosse in tutto, non che tutto formi sistema con tutto, ma come se tutto fosse germe di tutto, ogni cosa porta in lei il disegno di tutte le altre. È questa germinazione che è il significato. [...] Il significato tenderebbe verso la metafora in quanto la metafora è la partecipazione stessa dell'oggetto ad altro che sé. Il solco nell'oggetto attraverso il quale risponde ad altri oggetti, attraverso il quale può essere altra cosa rispetto a ciò che è. Poiché c'è significato metaforico, ci sono parole come oggetti culturali (e non l'inverso)"⁷⁹. Levinas sviluppa dunque una concezione nuova della metafora secondo cui, insiste, il tratto determinante non è, come nella concezione aristotelica, l'associazione attraverso la somiglianza o, ancora, l'analogia, ma – poiché la metafora è superamento dell'esperienza – l'elevazione o l'amplificazione semantica, il trasferimento di senso come passaggio a significati superiori e, dunque, come trascendenza; parallela-

⁷⁶ Cfr. D. Pradelle, "Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique?", in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, a c. di D. Cohen-Levinas e B. Clément, PUF, Paris 2007, p. 91.

⁷⁷ *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 237.

⁷⁸ *La Metafora*, f. 18.

⁷⁹ *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., pp. 236-237.

mente, egli sviluppa una concezione nuova del linguaggio, ormai inseparabile dalla trasmissione metaforica: “Così dunque, lungi dall’apparire come un fenomeno eccezionale del linguaggio, come una figura di stile tra le altre – la metafora – spostamento di ogni senso verso un altro, coincide con il fenomeno stesso del linguaggio o del significato. Il linguaggio non sarebbe un insieme di nomi che designano le essenze di cose, atti e relazioni nemmeno nodi di relazioni materializzati in un simbolo – cosa che tuttavia non avrebbe cambiato la funzione di ‘designazione’ di nomi attaccata alla parola. Il linguaggio è un sistema nuovo rispetto a quello che si sarebbe voluto vedere nella struttura intenzionale del pensiero – in cui ogni pensiero è pensiero di qualcosa. Il linguaggio è il fatto che quanto è pensato, questo nucleo mirato significa, cioè è già oltrepassato nella sua fissità, è in quanto qualcos’altro – è di conseguenza metafora”⁸⁰.

Ma ecco la seconda tesi: *è nella relazione con altri, nella relazione con colui a cui esprimo il significato che la metafora, la trascendenza metaforica, si produce assolutamente*. Infatti, se l’universalità della metafora significa che ogni significato si produce in un contesto, essa esclude per questo il passaggio all’alterità interamente altra, che sarebbe precisamente un’astrazione, un’uscita fuori dal contesto. “Il carattere universalmente metaforico del linguaggio e del significato attesta tuttavia, *ipso facto*, la svalutazione della trascendenza inscritta nella metafora. L’al di là stesso che si annuncia in essa non rappresenta, per il linguaggio, il passaggio all’alterità interamente altra, poiché sarebbe un’astrazione, un’uscita fuori dal contesto{,} che proprio l’universalità della metafora constata. L’universalizzazione della metafora è una condanna della trascendenza. Dunque la metafora non può divenire una parola con un Dio. Questa metafora riabilita solo l’arte – una trascendenza del gioco, non una trascendenza reale”⁸¹. L’esaltazione del carattere metaforico di ogni significato si accompagna dunque ad una critica della metafora, al motivo della trascendenza metaforica che non apre all’altro assolutamente altro (e, di nuovo, si vede bene qui che l’idea dell’assolutamente altro ingiunge di rompere con l’arte, tanto più

⁸⁰ *La Metafora*, f. 18.

⁸¹ *Ibid.*, f. 19.

in quanto viene riconosciuta la sua egemonia)⁸². È per questo che Levinas sviluppa una seconda tesi secondo cui la relazione con altri costituisce la vera metafora, cosa che dunque presuppone di pensare la metafora a partire da un'“altra forma di significazione rispetto a quella del linguaggio e della cultura”⁸³, un “tutt'altro ordine di significato che quello del linguaggio che dice l'essere”⁸⁴: “La metafora – il trasporto che permette di apprendere un senso che oltrepassa la capacità del pensatore – suppone ~~dunque~~ un altro ordine di significazione rispetto a quello dei significati che si traducono in parole. L'ordine dei significati che si traducono in parole – lo abbiamo descritto. È l'ordine della cultura, ordine dell'essere adeguato al pensiero e di conseguenza ricordo in questo pensiero, sempre capace di rivolgersi al suo passato, ordine del mondo in quanto gioco di significati che fa rilucere il significato da comprendere, {significato} compreso sempre attraverso il suo concreto anche nel contesto del significato. L'altro ordine di significazione – capace della metafora assoluta{,} che oltrepassa la capacità del pensatore è l'ordine che rende possibile soltanto il linguaggio delle parole – che è quello in cui riluce il volto stesso a cui si regge il linguaggio”⁸⁵. Altri, l'interlocutore a cui si regge il linguaggio, al quale dunque tutto il linguaggio ritorna, possiede infatti un *sensu* irriducibile alla maniera con cui si producono i significati e da cui, nello stesso tempo, procedono. Questo non è né un dato (perché significa da sé, indipendentemente da ogni costituzione di senso), né un significato che significa in un contesto o, ancora, a partire dall'orizzonte dell'essere. Si produce fuori della storia, fuori della cultura e fuori dell'essere. Il rapporto con altri, che è rapporto etico (perché è una messa in questione dell'io da parte dell'altro che si precisa come un'ingiunzione a rispondere), è dunque il luogo per eccellenza della metafora, o piuttosto la metafora per eccellenza, la “metafora as-

⁸² In merito a tale egemonia, cfr. “La realtà e la sua ombra”, cit., p. 188: “È irriverente denunciare l'ipertrofia dell'arte nella nostra epoca, in cui, quasi per tutti, essa si identifica con la vita spirituale?”.

⁸³ *La Metafora*, f. 20.

⁸⁴ *Ibid.*, f. 25.

⁸⁵ *Ibid.*, f. 26.

soluta” distinta dalla “metafora relativa”, perché è movimento verso altri in cui l’io non torna a sé, vale a dire passaggio ad un’alterità interamente altra.

Non è dunque esagerato dire che nel 1962, ovvero subito dopo la pubblicazione di *Totalità e Infinito*, Levinas ha visto nella metafora il mezzo per realizzare il compito di dare un senso alla trascendenza, vale a dire mostrare che la trascendenza contiene un senso irriducibile al senso dell’essere. Se ogni significato (inteso come riconduzione del dato nell’orizzonte dell’essere che ne fa un oggetto di pensiero) è metaforico, e se ogni metafora rinvia alla metafora del *dire ad altri*, ad altri che non si mostra nell’orizzonte dell’essere, allora l’essere non è il senso ultimo.

Ora, sembra che questa via, nell’opera pubblicata, sia stata abbandonata. Infatti, se l’opera pubblicata non tace completamente su essa, purtuttavia la formula in maniera molto meno radicale. È sufficiente, qui, confrontare le note sulla metafora e la conferenza *La Metafora* del 1962 con l’articolo “Il significato e il senso” apparso nel 1964⁸⁶. In quest’ultimo si tratta di riportare ogni *significato* (inteso come riconduzione del dato alla totalità dell’essere) – significato il cui carattere metaforico è nuovamente sottolineato nella prima parte dell’articolo – al *sensu* etico (al volto a cui esprimo ogni espressione) da cui procede, e si tratta, così facendo, di “assicurare le condizioni necessarie a quell’al di là del dato’ che spunta in ogni significato – alla *meta*-fora che lo anima”⁸⁷; la distinzione tra il significato e il senso che si tratta di stabilire non corrisponde, come nella conferenza del 1962, a quella tra metafora relativa e metafora assoluta. Assicurare le condizioni necessarie alla trascendenza che anima ogni significato in quanto metaforico non equivale ad affermare che il senso etico sarebbe una metafora assoluta⁸⁸.

⁸⁶ “La signification et le sens”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 2, aprile-giugno 1964, pp. 125-156, ripreso in *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, tr. it. di A. Moscato, “Il significato e il senso”, in *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1998, pp. 31-99.

⁸⁷ “Il significato e il senso”, cit., p. 82.

⁸⁸ È interessante rilevare, d’altra parte, che il manoscritto della conferenza

Ciò solleva una domanda: perché Levinas non ha ripreso in tutta la loro radicalità le tesi sulla metafora? Perché il trasporto etico non è più qualificato della metafora assoluta? La sola risposta possibile dipende dal carattere erroneo di simile tentativo. Si presentano, infatti, diverse difficoltà: 1) può il termine metafora essere applicato a un dire che è prima delle lingue (la parola del volto, infatti, è la sua presentazione di sé per sé, la sua epifania preliminare ad ogni scambio di segni verbali), un dire che non si traduce in parole? 2) Se è vero, inoltre, che la metafora è un movimento al di là e non primariamente somiglianza e analogia, è ancora possibile chiamare metafora un movimento al di là che non presupporrebbe più alcuna somiglianza? 3) Non è, allora, metaforicamente che la “metafora” assoluta è detta metafora, in analogia con il movimento al di là che anima ogni metafora? E in questo caso, la metafora assoluta non presuppone l’analogia che intende rifiutare? Si tratta, di conseguenza, della metafora per eccellenza o di una metafora tra le altre? Sono queste le difficoltà che solleva, a nostro avviso, la distinzione levinassiana tra la metafora relativa e la metafora assoluta e che, alla fine, portano a chiedersi se la metafora assoluta permetta di pensare l’al di là come assolutamente altro, come al di là del mondo e dell’essere, come *altrimenti che essere*. Non è impossibile che lo stesso Levinas, in un modo o nell’altro, le abbia formulate a se stesso, e questo spiegherebbe l’abbandono dell’idea di metafora assoluta nell’opera edita. Abbandono che, è importante precisarlo, non equivale a quello dell’iperbole o dell’enfasi attraverso cui si opera la *trasmutazione* delle categorie ontologiche in categorie etiche che ci permette di accedere al significato stesso dell’al di là

intitolata *Cos’è il senso?* pronunciata il 16 e 17 gennaio 1963 alla Facoltà universitaria Saint-Louis a Bruxelles, manoscritto di cui l’articolo del 1964 “Il significato e il senso” è la riproduzione quasi fedele, presenta la cancellazione di un passaggio in cui Levinas parla della metafora assoluta: “Il desiderio d’Altri che viviamo nella più banale esperienza sociale – ~~e che l’espressione culturale e il linguaggio presuppongono~~ – è il movimento fondamentale, il trasporto puro, la ~~Metafora per eccellenza~~ – l’orientamento assoluto”. Nell’articolo si leggerà: “Il Desiderio d’Altri che viviamo nella più banale esperienza sociale è il movimento fondamentale, il trasporto puro, l’orientamento assoluto, il senso” (“Il significato e il senso”, cit., p. 73).

come *altrimenti che essere* e che costituisce il metodo fenomenologico di Levinas⁸⁹. Si tratta, piuttosto, di non pensare più l'enfasi e la metafora a partire dalla trascendenza metaforica.

Questo nuovo punto di partenza dopo *Totalità e Infinito* era dunque una falsa partenza. Ma oltre a non invalidare affatto le prospettive così ricche sulla metafora che questi inediti ci offrono – e che sarà opportuno confrontare con quelle, ad esempio, di Derrida, Ricœur o, ancora, Blumenberg –, sottolinea le difficoltà, e dunque la necessità, dell'impresa stessa di Levinas e, soprattutto, l'audacia che il suo pensiero non avrà smesso di testimoniare.

RODOLPHE CALIN

II

Le parole vive, quelle che si indirizzano ad altri quando si parla loro ad alta voce, rientrano nella filosofia? Su queste parole, in genere, pesa la grande ombra di un'ambiguità semantica e di una disinvoltura teorica che si infiltrano ovunque, fin nelle cose gravi e temibili del quotidiano. Quasi sempre i filosofi diffidano della loro equivocità che, secondo loro, è dovuta all'insieme di residui dell'immaginazione e degli affetti che inevitabilmente le impregnano rendendole inadatte ad esprimere. L'assenza di un pensiero logico e rigoroso regna sovrana nei nostri scambi ad alta voce e, da Platone in poi, viene consigliato agli apprendisti filosofi di esercitarsi in una dialettica minuziosa che sottomette tutte le parole all'esame della ragione. Prima dell'età del pensiero vero o, ancora, del concetto che dice l'essenza delle cose, le parole sarebbero solo

⁸⁹ *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 113: "Ci sono iperboli in cui le nozioni si tramutano. Descrivere questo mutamento è anche fare della fenomenologia. L'esperazione come metodo della filosofia!". Cfr. il nostro articolo "Passer d'une idée à l'autre", in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, cit., pp. 175-192.

un balbettamento o un'immensa distrazione. I filosofi avrebbero dunque considerato che, piuttosto che cercare la verità *nelle* parole vive, con loro e grazie a loro, sarebbe meglio dare priorità alla purezza del pensiero, al "dialogo silenzioso dell'anima con se stessa", prima di congiungergli parole che, come segni venuti da fuori, saranno utilizzate come mezzi per trasmetterlo ad altri. Questo corso della banalità del linguaggio parlato, vecchio come la filosofia, ha assunto un'ampiezza nuova nel XX secolo, quando Husserl è voluto tornare alle cose stesse e quando Heidegger ha creduto di trovare nell'etimologia delle parole greche il genio di una lingua modellata dalla filosofia, e destinando chiunque conosca solo le povere parole del quotidiano alla poco invidiabile sorte dell'inautenticità umana. Heidegger ricerca quanto le parole greche hanno portato alla luce prima che la storia lo abbia cancellato e la filosofia, allora, riceve il compito di eliminare tutte le cattive parole che fanno scudo al vero pensiero. Poco alla volta, tutto ciò conduce Heidegger a vedere nel linguaggio poetico – e non in quello della ragione argomentativa e dimostrativa – il luogo per eccellenza della rivelazione dell'essere, ma in una silenziosa intimità accessibile solo ai pensatori.

In *Parola e Silenzio*, conferenza pronunciata il 4 e 5 febbraio 1948, Emmanuel Levinas ripercorre questa storia dichiarando subito che non si fida dell'esaltazione del silenzio e del carico di inumanità che porta con sé. Vicino in questo a Franz Rosenzweig che, in *Il nuovo pensiero*⁹⁰, già spiegava che il suo libro *La stella della redenzione*, contrariamente al pensiero tradizionale della filosofia, poneva al centro il linguaggio parlato, Levinas dichiara il suo desiderio di fare filosofia conferendo al linguaggio vivo una priorità su quello che si accontenta di tematizzare le cose per conoscerle. Ma cosa significa questo linguaggio vivo, e per quale via filosofica conduce? Prolungando le analisi proposte in *Dall'esistenza all'esistente* (1947), egli mostra che se per diversi filosofi il linguaggio presuppone certamente altri, è unicamente perché ogni individuo partecipa, autonomamente, ad una verità comune e universale. Rimane tuttavia

⁹⁰ F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, a c. di G. Bonola, Arsenale, Venezia 1983. Levinas ha letto attentamente Rosenzweig, come dichiara nella prefazione di *Totalità e Infinito*.

che in quest'ottica apparentemente generosa – poiché invita ognuno a comunicare in una ragione che non è proprietà di nessuno –, la socialità in linea di diritto non apporta niente di nuovo e l'insegnamento vi si riduce ad un invito a pensare da se stessi. Grazie alla loro bella intelligenza, le monadi possono sperare di ritrovarsi in un'armonia a cui partecipano tutte pur rimanendo solitarie. Come potrebbero, infatti, percepire il volto d'altri, proprio ciò che, “non convertibile in interiorità”, invoca un altro “metodo” di approccio?

“Il nostro metodo”, dice Levinas, consiste nel subordinare il privilegio della luce – della fosforescenza dell'essenza dell'essere – ad una fenomenologia del suono, perché proprio il suono è come “un punto di luce in cui il mondo deflagra, in cui è debordato”. Il suono non è una qualità qualsiasi (come un odore, un colore), perché accompagna tutti i fenomeni: un uomo cammina, il rumore che fa non è importante rispetto alla sua azione, e tuttavia bisogna prestargli attenzione perché manifesta altro. Annuncia che c'è verbo e c'è tempo in tutte le manifestazioni dell'essere ed introduce, dunque, un'alterità al di là del mondo. Il suono fa riecheggiare il tempo stesso in tutti i sostantivi che l'uomo inventa per manifestare il mondo in una luce che lo faccia conoscere. Rende visibile il tempo, spiega, citando un poema di Puškin dal titolo “Il Profeta” che descrive come l'udito divenga attento all'essere stesso delle cose. Il suono manifesta quanto non si manifesta; quanto non può mai giungere a prendere posto nell'interiorità di chi ascolta, grazie al suo proprio pensiero. Questo significa che il suono esprime una realtà esteriore a sé ma mantiene il suo segreto. “Il suono è dunque la gloria dell'evento altro: il misterioso dell'essere in quanto altro. Esso non è segno”, conclude Levinas. Il suono che esprime non è un nome, è verbo o, ancora, “simbolo”, a condizione di non confondere simbolo e segno. Ma come posso accedere a tale “metodo”? Come posso presagire che “il valore simbolico dell'espressione si compie nell'elemento del suono”?

Non posso, proprio nella solitudine, non posso mai se parto dal mio “Io” per mirare il mondo e conoscerlo. Anche la migliore fenomenologia è passata di fianco all'esistenza irriducibile d'altri che, unico, può far sorgere questa gloria in cui l'essere appare come una creazione. “La gloria della creatura mi giunge solo dall'Altro”, scri-

ve Levinas. La parola “gloria”, la cui presenza insisterà nell’opera ulteriore, non deve tuttavia essere intesa come un irradiazione, un bagliore o un compimento, ma come quanto dona il suo “peso” di realtà, non sottomessa all’idea che ne ho, all’alterità di Dio o degli uomini⁹¹. Questo “peso” non dipende dalla visibilità o dalla conoscenza, ma dal suono, fosse pure leggero come il “mormorio dolce e sottile” inteso da Elia (*IRe* 19,12), di quanto non posso includere in me. Si esce, dunque, dal “presso di sé/a casa propria”, dalla sua solitudine di essente che si è tirato fuori dall’anonimato dell’essere grazie all’ipostasi, come descritto in *Dall’esistenza all’esistente* richiamato da Levinas, ma non se ne esce con le proprie forze, con il proprio potere di comprendere, di dominare o di assimilare. Se ne esce perché il suono attraversa lo spazio e ci costringe ad intendere quanto ci risveglia o ci intriga senza che noi possiamo farlo nostro. Tuttavia non si tratta né di un’umiliazione, né di uno scacco, ma di un insegnamento eccezionale: “La sonorità descrive la struttura di un mondo in cui l’altro può apparire”.

Questa fenomenologia del suono non verrà proseguita come tale nell’opera ulteriore di Levinas, e il concetto di “segno”, qui associato ad una filosofia che nega il primato del linguaggio sul pensiero al punto di farne un semplice servitore di questo, ritornerà con forza, a partire da *Totalità e Infinito*, in maniera differente. Si tratterà, infatti, di un significato pieno, assoluto e fuori contesto: quello del volto d’altri. Questo significato diverrà allora la fonte di un nuovo orientamento di tutti gli altri segni. E tuttavia, queste conferenze lo testimoniano, la sonorità come via di accesso all’esteriorità non scomparirà, ma rimane ancora al cuore della riflessione di Levinas in più conferenze: la seconda parte di *Poteri e Origine*, *Gli Insegnamenti* e *Lo Scritto e l’Orale*.

La riflessione conclusiva di *Poteri e Origine*, del 3 febbraio 1949, spiega in una differente prospettiva che se il suono come simbolo fa entrare in una relazione con quanto rimane definitivamente nascosto alla conoscenza, questo non accade perché essa è limitata

⁹¹ Secondo l’etimologia, il termine ebraico *kabod* (“gloria”) proviene da una radice che significa “peso”.

e impotente, “ma proprio perché è potenza e potere e perché non tutto è alla portata del potere”. La parola “suono” si trova dunque, ancora una volta, associata al “simbolo” non a causa dell’ambiguità propria di questo e della sua inferiorità rispetto alla chiarezza del concetto, come sostiene Hegel, ma perché essendo il suono “il pensiero di ciò di cui non può esservi pensiero”, esso sfugge definitivamente ai poteri della ragione. Più ancora, sostiene Levinas, il suono è il “simbolo puro” di questa origine che tanti filosofi cercano vanamente di raggiungere e dominare con la potenza dei loro concetti. Questa impotenza sull’origine in cui si sperimenta la finitudine umana ha dato luogo a diverse meditazioni: essa sarebbe l’influenza del destino su ogni nostra scelta (tragedia greca); si cancellerebbe grazie alla saggezza che permette di dominare l’essere nella verità; o, ancora, l’uomo riuscirebbe a separarsene assumendo la propria morte (secondo le tesi dell’esistenzialismo coevo). Nessuna di queste vie, tuttavia, sembra opportuna a Levinas, perché se egli sa bene che gli uomini non hanno scelto la loro origine, tuttavia non considera ciò come un’infelicità, una fatalità o un abbandono. Dal momento in cui ci si pensa come figlio – o figlia – o come creature che si riferiscono all’esistenza di un altro, tutto questo diviene, al contrario, una “sicurezza”. Non si tratta dunque di una disfatta o di un’umiliazione per la nostra libertà, come in quel tempo affermava Sartre, preoccupato di sostituire tale filiazione con la determinazione a farsi figli delle proprie opere per poter cancellare meglio il coefficiente di passività di una simile origine. Levinas, al contrario, considera il fatto che l’esistere si riferisce alla fecondità come una “sicurezza”, il che significa come quella fiducia che abita chi sa, nel proprio intimo, di essere stato desiderato per il suo proprio avvenire. Le analisi di *Totalità e Infinito* lo ripeteranno ancora. Per il momento, egli vede anche in questa passività prima un invito a cercare in che modo la *coscienza* può avere una relazione con l’origine secondo una modalità alleggerita del suo tragico carico.

È perché la fecondità obbliga a pensare positivamente l’esistere pluralista che una certa “felicità” – termine conclusivo della conferenza – è pensabile. Come la percepisce la coscienza? Quando smette di fare della visione la condizione del disvelamento dell’essere e della verità – poiché ciò la chiude in un esistere solitario – e

quando si trova sconvolta perché *intende* quanto non potrà mai rinchiudere in una forma. La sonorità del suono è dunque – sul piano esistenziale – l'equivalente del mistero della fecondità: l'ingresso in un esistere irriducibilmente pluralista non come disgrazia, ma come rivelazione di quanto eccede tutti i miei poteri di conoscere e di fare.

La situazione per eccellenza in cui questa coscienza sperimenta la grandezza – la felicità – di questa rivelazione è l'insegnamento. Levinas, infatti, sottolinea che il Maestro – altri – è colui che mi trasmette quanto non posso in alcun modo dare a me da me stesso. L'oralità si rivela indispensabile, perché gli scritti non sono sufficienti, sono in attesa di una parola viva che ne dispieghi l'insegnamento iniziando alla loro lettura. Non si finisce mai di imparare a leggere e a pensare, insiste Levinas e, contrariamente al mito dell'autodidatta, la tradizione è indispensabile per questo compito. Non ho l'iniziativa del mio sapere, ma questa passività non deve essere deplorata, perché mantiene “nella sua ricezione, l'estraneità radicale dell'altro” che mi parla ad alta voce.

Gli Insegnamenti, il 23 febbraio 1950, poco dopo *I Nutrimenti* (16 febbraio 1950), approfondiscono queste idee. Al dramma sperimentato da coloro che, considerando come uno scacco il fatto di non aver scelto la loro esistenza, gli rispondono assumendo fieramente la loro propria morte, Levinas oppone l'essere stato scelto. Non si tratta di uno scioglimento del dramma, più felice e fecondo della determinazione angosciata in cui consiste l'assunzione del proprio essere-per-la-morte? Il tema dell'“elezione” dell'ipseità, la cui ampiezza crescerà nel proseguimento dell'opera, è dunque da subito introdotto in questa conferenza. Né la creazione né l'elezione possono mai essere “assunte”, ma esse non limitano la libertà più di quanto non la investano senza per questo darsi ad essa, per richiamarla sulla via di questo esistere pluralista ricercato da Levinas. Lungi dal considerare l'“essere stato scelto” come un nuovo ostacolo ai poteri del soggetto, quindi, egli vi vede la giustificazione stessa della sua libertà e la possibile prova della sua vergogna quando essa passa oltre l'elezione e diviene illegittima. Questo tema verrà ampiamente indagato in *Totalità e Infinito*. Per il momento, Le-

vinas prosegue tale riflessione collegando questa scoperta con l'insegnamento – filo rosso di molti scritti di questo periodo –, poiché, dice, è “il modo in cui questo passato assoluto della mia elezione e della mia creazione mi può essere dato”.

Senza l'insegnamento, infatti, questa passività prima in cui consiste l'essere creato e l'essere eletto – l'essere stato scelto – sarebbe impensabile e i suoi partigiani verrebbero denunciati per la loro orgogliosa immaginazione, incapace di acconsentire al dramma degli umani impotenti di fronte alla loro origine. Per questo occorre insegnare agli uomini cosa significano l'elezione e le esigenze che essa impone alla libertà. D'altra parte, anche accettando l'idea di “essere stato scelto”, il dramma non scompare facilmente, non cede il posto alla felicità, prende sempre un'altra piega. Se, infatti, sono stato eletto tra altri, in questo esistere pluralista anche gli altri lo sono, e questo porta rapidamente verso una “rivalità a morte”. In che modo, allora, placare la fraternità? Come innalzarla alla società? Forse con l'insegnamento, risponde Levinas con un certo ottimismo all'indomani della seconda guerra mondiale. Per tutto ciò occorre aprire di nuovo i libri, renderli magisteriali, permettere loro di orientarci, come spiega con tanta insistenza negli articoli dello stesso periodo destinati alla comunità ebraica. I libri aprono sull'infinito, chiamano altri libri, “ma questa proliferazione di scritti si interrompe o culmina nel momento in cui la parola viva vi si insinua, in cui la critica si placa in insegnamento. E poi di nuovo ci sono libri”.

I libri non bastano, dunque, se manca la parola del maestro o del padre, come precisa Levinas, una parola che invoca domande e, soprattutto, fa nascere nella coscienza dei figli il pensiero che elezione non significa affatto privilegio. Il maestro spiega che essa invoca una responsabilità indispensabile perché possa vivere questo esistere pluralista che è il solo che trasforma la finitudine – l'impotenza sull'origine, la morte inevitabile – in possibile promessa di felicità. Ma per tutto ciò occorre che cessi la rivalità tra fratelli, che la giustizia prevalga e che li conduca all'amore. Non è il diritto politico dello Stato che può giungervi, ma l'insegnamento del padre. La giustizia, che Levinas definisce come il riconoscimento della persona unica di ognuno in seno alla società – riconoscimento

della pluralità umana organizzata in *polis* –, non è tributaria delle sole istituzioni di uno Stato democratico, ma è riposta anzitutto nella parola del padre che insegna a dei figli – dunque a dei fratelli – cosa significa l'elezione di ciascuno per l'altro: una responsabilità. Responsabilità di condividere il proprio pane piuttosto che di goderne esclusivamente nella solitudine dell'“a casa propria”, come già alludeva la conferenza su *I Nutrimenti*, responsabilità, quindi, di sapere che gli uomini hanno fame (cosa che il *Dasein* ignora) e che la prima funzione del politico è di nutrirlì. Questo tema, come i lettori di Levinas sanno, verrà convocato ad una meditazione costantemente rinnovata nella sua opera, fino a culminare, molto più tardi, nell'audace pensiero della sostituzione dispiegato in *Altri menti che essere o al di là dell'essenza* (1974).

In *Lo Scritto e l'Orale*, conferenza tenuta due anni dopo, il 6 febbraio 1952, si ritrovano, in altra forma, le preoccupazioni del filosofo durante questi anni del dopoguerra. La preoccupazione della parola viva, della parola detta ad altri, vi prevale ancora, poiché quando essa si spegne o scompare, seppellita da un'erudizione e da un sapere solitari e silenziosi, a trionfare ancora una volta è il pensiero come visione e, con esso, l'ignoranza dell'alterità. Separato dalla parola, lo scritto sarebbe dunque abbandonato alle sapienti imprese di una ragione incapace di salire, con le sue proprie forze, verso un pensiero della verità differente da quello che si offre nel disvelamento. Tutto questo, quando si ha a che fare con degli scritti, non procede senza problemi, come già Platone sottolinea nel *Fedro*. Quando i loro autori sono scomparsi, infatti, gli scritti divenuti orfani non possono difendersi quando i lettori attribuiscono loro falsi pensieri. In epoca moderna, sottolinea Levinas, l'onestà filologica è stata eretta a rimedio per eccellenza contro tale pericolo. Gli studiosi credono di essere capaci, grazie a questo metodo, di risalire all'origine e, in questo modo, sperano di ritrovare la verità senza aver bisogno della parola viva degli autori. In maniera interessante, quando si sa che la filosofia e le discipline scientifiche, dalle quali dipende la filologia, cercano fermamente di distinguersene, Levinas aggiunge che anche la mitologia fa a meno della parola di fronte agli scritti. Non si tratta, tuttavia, di un paradosso, perché,

soprattutto a proposito dei grandi testi religiosi dell'umanità, i filologi – che non intendono alcuna parola viva leggendoli – giungono a concludere che si tratta di grandi miti che, d'altro canto, è possibile studiare scientificamente.

Questa riflessione poggia su una distinzione teorica tra due nozioni già presentate nelle conferenze precedenti: l'intenzione e l'espressione. In qualità di lettore-filologo, posso cercare di avvicinarmi il più possibile all'intenzione dell'autore fino a credere di poterla cogliere grazie alla mia e al mio lavoro, ma non ritrovo comunque, in questo modo, il suo desiderio di esprimersi. Io lo collo in contumacia, constata Levinas. *L'espressione* mette infatti in rapporto con l'*esteriorità* ed è per questo che riposa sulla *parola*, sull'intenzione di esprimere un pensiero, un'emozione o una domanda all'indirizzo di un mondo che non è un semplice scenario o un ambiente, ma un'*esteriorità* irriducibile a me e alle mie intenzioni di comprenderla, di dominarla o di goderne. È per questo d'altra parte, continua il filosofo, che le opere d'arte seducono così tanto gli uomini fino a divenire un sostituto della religione, differente nel senso più ampio del termine. Esse non rispondono e non suscitano domande (siamo noi che poniamo le domande e diamo le risposte), ci abordano obliquamente, non hanno volto. *La realtà e la sua ombra*, pubblicato nel 1948, sviluppava questa tesi con molto vigore e molta severità nei confronti del compimento formale dell'opera d'arte, distinta in questo dalla parola che si interrompe, certo, ma non termina, non è saturata come avviene con la realizzazione artistica che "si rifiuta di ricevere qualcosa in più". Oppure, dal momento che solo l'interruzione offre al dialogo la sua chance, l'"ipertrofia dell'arte"⁹² che, secondo Levinas, caratterizza il suo tempo, ci consegna al mutismo e, con esso, ad un'assenza di risposta all'*esteriorità*.

Lo stesso difetto ossessiona il filologo nel suo rapporto con gli scritti. Li rigetta nel passato, ricostituisce un'opera silenziosa, saturata di significati senza vita, invece di intendere la loro incompiutezza e, in questo modo, il loro appello a una parola che ne risponde attraverso il tempo, cioè che li accosta in un faccia a faccia. Per

⁹² Cfr. "La realtà e la sua ombra", cit., p. 175 e p. 188.

quanto egli cerchi, per far questo, di risalire pazientemente il corso della storia, per stabilire con obiettività e scienza la genealogia, addirittura la genetica, di questi scritti, il filologo tuttavia non ascolta la loro parola, non si rivolge ad essi come ad un interlocutore. Crede che la verità di quanto legge sia interamente tributaria dell'orizzonte (qui storico) in cui lo scritto si offre (come un fenomeno). In questo senso, dunque, il filologo "non mette fine al pensiero come visione, ma lo promuove".

Per il lettore interessato alla verità che la parola interrotta degli autori voleva *esprimere*, non si tratta quindi di ricostituire la loro pretesa intenzione. Questa verità, poiché è ricerca dell'esteriorità – di quanto è altro da me –, non è mai riducibile a una visione. Ma come volgersi verso di essa? Nonostante il grande prestigio che si portano dietro, il lavoro che richiedono e l'ascesi personale implicata dal loro esercizio, bisognerebbe abbandonare le discipline scientifiche che si suppone ci avvicinino alla verità degli scritti, per accostarli altrimenti: lasciare che essi *ci* accostino "a partire da un centro che è fuori di noi" e che lo resterà sempre. Che significa "centro"? Si tratta, sostiene Levinas, di un passato invisibile, di un passato assoluto – che nessuna scienza ricostituirà mai –, di un passato che, tuttavia, si fa intendere adesso con la voce di chi mi rivolge la parola. La realtà fisica del *suono* trascinata nel movimento del pensiero non scompare per chi ascolta gli scritti allo stesso modo in cui si ascolta qualcuno che ci chiama. Non scompare perché entra in relazione con una vera esteriorità. Ma la fenomenologia del suono esposta nella prima conferenza cede il posto alla descrizione di un ascolto che obbliga verso quanto rimane invisibile. La "legge" mi parla in questo modo, dice Levinas. In *Totalità e Infinito*, le sue analisi sul "Tu non ucciderai" espresso dal volto d'altri lo ripeteranno con grande forza e in maniera ancora più esplicita rispetto a questa conferenza.

Si comprende perciò che, per Levinas, la filologia e le discipline che hanno lo stesso progetto di ricostruzione di un'opera ormai muta divengono secondarie. Non ascoltano gli scritti, guardano parlare il loro autore chiedendosi chi era, da dove veniva, chi lo aveva influenzato ecc. Lo giudicano come si farebbe con un "barbaro", cioè qualcuno che non vi chiede niente. Per ascoltare e in-

tendere la parola prescrittiva degli scritti come se fosse rivolta a noi, non basta, allora, leggere silenziosamente e sapientemente, occorre ridare all'oralità e al dialogo tutto il loro vigore. Occorre trovare *a chi* rispondere e *a chi* parlare, vale a dire che occorre andare a scuola e incontrare un maestro o, ancora, un volto. Tutto ciò è molto esigente, perché "la parola quotidiana e la parola insufficiente dei professori che non sono maestri, sono già degli scritti".

Non bisogna fraintendere questa figura del maestro secondo Levinas. Egli ne parlerà ampiamente in *Totalità e Infinito* per distinguerlo da un semplice "ostetrico" socratico delle menti e, nei suoi scritti sull'ermeneutica ebraica, per mostrare che egli incita a compiere l'esegesi infinita dei testi piuttosto che la loro ricostruzione genealogica. Il maestro, in questa prospettiva, non impone il suo sapere o le sue ragioni, è colui il cui volto mi orienta verso questo passato assoluto e invisibile, verso questo centro che non appare ma che *mi* domanda. Mette sulla traccia del Dio monoteista che "si rivela attraverso la parola". Questo Dio "supera tutti i paganesimi non perché in lui la Perfezione si occupa degli uomini, ma perché offre al divino la situazione eccezionale dell'interlocutore, il carattere assoluto della parola". Il maestro, altri, permette di guardare in faccia questa verità, mi espone ad essa e, rispondendole, io mi ci espongo. "Tutta la cultura della civiltà deposta negli scritti – e di cui, certo, la parola tra gli uomini si nutre – non sarebbe niente se l'uomo non vedesse il volto dell'altro uomo".

Le due conferenze successive – *Il Volere*, pronunciata nel 1955, e *La Separazione* presentata nel 1957 –, costituiscono in modo ancora più diretto delle precedenti la testimonianza del procedere delle riflessioni di Levinas che confluiranno in *Totalità e Infinito*. Queste conferenze attestano anche la grande attenzione prestata dal filosofo al pensiero dei suoi predecessori in merito ai diversi temi affrontati. Ma, fedele all'insegnamento esposto così precisamente nella conferenza *Lo Scritto e l'Orale*, quando li legge egli non rimane attaccato al metodo stretto, erudito e supposto obiettivo della storia della filosofia. Espone con grande chiarezza il loro pensiero su questo o quel tema, ma lo fa anche ponendo domande – le sue, quelle che lo abitano e lo tormentano – e mettendo allora in evi-

denza la loro capacità di rispondergli in una maniera che, anche quando gli sembra insoddisfacente, restituisce vigore alla sua ricerca. Questo metodo di lettura, deludente, perfino inammissibile per gli storici della filosofia che intendono stabilire e spiegare con rigore e precisione il pensiero degli autori – piuttosto che interrogare tale pensiero su quanto esso non riusciva a pensare – non si fa beffe dell'esattezza e dell'erudizione (Levinas conosce molto bene la storia della filosofia), ma mira a stabilire un dialogo attraverso il tempo. Questo dialogo, dal momento che interroga le analisi scritte ormai immutabili e mute nei libri dei predecessori, restituisce loro la vita. Nel 1935, in un articolo sull'attualità di Maimonide, scriveva già, in un contesto di inquietudine e di temibili prove: "A margine delle ricerche sapienti che situano un grande pensatore all'incrocio delle influenze che ha subito e di quelle che ha esercitato, c'è posto per una domanda modesta ma seria: cos'è egli per noi?"⁹³.

Nella conferenza *Il Volere*, andando alla ricerca di quanto lo interessa in Descartes, Spinoza, Kant o Husserl, non si accontenta tuttavia di sollecitarli *per lui stesso*, ma mostra anche in che modo le loro opere si prolungano, fiere e viventi, fino ad oggi. Infatti, grazie alle domande di un *altro* tempo, grazie alle domande di un'altra persona – domande che sicuramente avrebbero sorpreso questi autori –, l'espressione di queste opere si rivela come più grande dell'intenzione che vi si è cristallizzata. Una grande opera eccede sempre i limiti del suo contesto storico, intellettuale o, ancora, politico, di apparizione. Così, anche se già molto presente in *Il Volere*, l'interesse specifico di Levinas per Descartes si prolungherà, poiché non verrà solo salutato un predecessore del pensiero dell'infinito nel finito sviluppato così esemplarmente, ma verrà mostrato il "poter dire" delle analisi cartesiane (l'espressione) al di là del loro "voler dire" (l'intenzione). Se, in questa conferenza, Levinas manifesta il suo disaccordo con la concezione cartesiana di una volontà interiore definita dalla libertà, in compenso sottolinea la sua prossimità con la messa in evidenza, da parte di Descartes, dei due poli di

⁹³ *L'Actualité de Maimonide* (1935, nella rivista *Paix et Droit*), ripreso nel *Cabier de l'Herne* dedicato a Levinas (a cura di M. Abensour e C. Chalier), Éditions de l'Herne, Paris 1991 (ristampa 2006), p. 142.

esteriorità (di trascendenza) che per il filosofo sono, da una parte, il fatto che la volontà è creata da Dio e, dall'altra, la constatazione che essa può sia aderire sia rifiutare quanto le propone l'intelletto. Per Levinas è degno di nota che la volontà viva della discontinuità dell'essere, che viva di alterità, ma di un'alterità che le è presente come trascendente. Questa tesi gli sembra superiore, da questo punto di vista, all'impersonalità che prevale nella filosofia di Spinoza perché, argomenta, simile filosofia implica che gli interlocutori debbano scomparire come plurimi in seno al discorso.

In questa conferenza, Levinas cerca di pensare in che modo il volere costituisca l'io – un essere essenzialmente separato, che non è una parte del tutto – e la sua lettura dei filosofi è mossa da questa sollecitudine. Egli si smarca, inoltre, da qualunque concezione eroica della volontà – che può soccombere sotto la pressione delle cose – ed è per questo che il doppio ancoraggio nell'esteriorità, in Descartes, lo interessa massimamente, anche se non lo segue sempre. Levinas sa bene che la volontà può soccombere sotto il peso della tortura e delle sventure, e in *Totalità e Infinito* ripeterà il suo disaccordo con la valorizzazione di una libertà puramente interiore. Egli insisterà sui rimedi – già qui brevemente menzionati –, uno politico e l'altro morale, che permettono di alleviare simili minacce. Sul piano politico, infatti, la libertà può assicurarsi contro la tirannia o contro il suo stesso decadimento rimettendosi a leggi e istituzioni che vegolino su di essa, anche nel momento in cui essa viene a mancare. Sul piano morale – l'unico che rimane quando le stesse istituzioni tradiscono l'uomo –, è l'appello ad altri, ad un'altra persona, che può talvolta lenire la sofferenza umana. Tale è la religione, se la si intende, precisa Levinas, come un rapporto tra persone che nessuna totalità congloba.

Si comprende per quale ragione Levinas insista tanto sulla separazione, tema dell'altra conferenza, poiché senza di essa l'alterità diviene impossibile. Ma questa valorizzazione della separazione – così minuziosamente analizzata in *Totalità e Infinito* – va necessariamente di pari passo con una critica dei pensatori che, come Plotino e come tutta la tradizione ontologica che rende il tempo un sostituto imperfetto dell'eternità, hanno visto in essa una decadenza. Platone avrebbe comunque intravisto che l'essere del Bene

non si deduce, e avrebbe posto la trascendenza come oltrepassante la totalità. Ma, insiste Levinas, il Bene non deve rimanere un'astrazione lontana, a meno di divenire un ideale estetico. Il Bene non procede senza la bontà, e la bontà si esercita tra gli esseri umani perché essi sono separati, irriducibilmente altri, e sono chiamati a farsi dono della fecondità – assimilata ad una benedizione – della bontà. Levinas, allora, fa allusione al tema mistico della 'contrazione' (*Tsimtsum*)⁹⁴ dell'essere di Dio perché la creazione – realtà altra da Lui – possa esistere, dicendo che l'uomo è proprio la creatura finita, diminuita, che "riscatta" questa creazione. Infatti, se essere una creatura è "meno" che essere Dio – Dio non poteva che "diminuire" l'essere delle creature –, spetta alla creatura compiere atti di bontà e giustizia che riscattano questa colpa di Dio. Già il Talmud, a suo modo, lo dice, sostenendo che alcuni sacrifici dovevano riscattare proprio questa colpa, questa inevitabile colpa divina. Il riscatto, per Levinas, passerà attraverso la giustizia e la bontà esercitata verso altri, a meno che il Dio ritirato o nascosto non salvi lui stesso dall'ingiustizia e dalla malvagità. L'essere separato può avere accesso all'infinito solo nel faccia a faccia, rivolgendosi ad altri. Questo modo così concreto, annidato nella discontinuità che rende irriducibile il tempo dell'uno al tempo dell'altro, di pensare e *sperimentare* l'infinito in società con sé, non attinge il suo significato in Platone o Descartes, ma Levinas saluta in loro due filosofi le cui opere sono state visitate dal pensiero di una trascendenza non contaminata dalla totalità.

In *Al di là del possibile*, conferenza tenuta il 27 gennaio 1959, malgrado la constatazione della finitudine di ogni individuo che segna così aspramente l'esistenzialismo della sua epoca – nessuno ha scelto il proprio cominciamento; nessuno può schivare la morte –, Levinas cerca il modo di pensare un'apertura al di là di quella. Fin da *Dall'esistenza all'esistente* (1947), si tratta infatti di una me-

⁹⁴ Principio qabbalistico sviluppato da R. Itzaq Luria a Safed nel XVI secolo. L'Infinito deve contrarsi, velarsi, ritirarsi in un punto in se stesso, affinché ci sia uno spazio in cui la realtà possa crearsi senza essere immediatamente annientata dall'Infinito.

ditazione che egli non smette di riprendere; qui la connette all'idea che, grazie alla sua responsabilità, l'io conosce la sua vera libertà e scopre ciò per cui l'essere non è mai definitivo. Non si tratta, con il pretesto di superare il possibile, di affrontare la propria morte o di cercare un destino fuori dal comune. Più modestamente, si tratta di rispondere alla propria vocazione di io umano, cioè di divenire fecondo. In questa conferenza, tutto questo viene inteso in due modi: mettere al mondo un figlio; scoprire l'esigenza di bontà che ci viene rivolta. L'io, infatti, non si accresce per via di poteri (scientifici, tecnici) che ampliano il dominio del possibile (ad esempio il tempo della sua vita), ma per il fatto di passare al tempo d'altri. La fecondità della bontà e della responsabilità lo esprime in maniera unica per ognuno e, insieme, universale. Ma, allora, la morte che ci afferra senza lasciarci la chance di lottare ancora – ogni morte è un “assassinio nella notte” – non è essenzialmente quanto mette un termine definitivo ai nostri giorni. È soprattutto “l'istante in cui l'io sembra strappato dalle sue funzioni di io”, a questo al di là del possibile in cui consiste la sua più inalienabile responsabilità: quest'ultima, infatti, può essergli strappata, sempre violentemente, ma egli non può rinunciare alla sua spontanea volontà senza perdere anzitutto se stesso.

Levinas cita qui, in ebraico, un passaggio del *Midrash Tanhuma* relativo alle cose che sono nascoste all'uomo come il giorno della sua morte e quello della sua consolazione o, ancora, come la profondità del giudizio che lo attende. Questa allusione, come pure quella relativa a un “vecchio testo qabbalistico” che rappresenta gli istanti del tempo come generanti, a seconda delle virtù o delle debolezze umane, angeli o demoni, mostra che, all'epoca delle sue conferenze al Collège philosophique, Levinas continuava ad essere attento alla fonte ebraica e che non separava ermeticamente filosofia e studio dei “vecchi testi” ebraici. Quanto vi scopre, grazie alle sue domande di filosofo, merita, secondo lui, di orientare le sue riflessioni. Dunque, come suggerisce il *Midrash* qui segnalato, la profondità del giudizio (*omeq haDin*) che attende ogni io umano differisce completamente da quella del giudizio della storia – *Totalità e Infinito* lo ripeterà in maniera decisiva attribuendo questa scoperta ai profeti –, perché il giudizio, dice Levinas, riguarderà

l'attenzione che l'io ha prestato all'invisibile, cioè la capacità che ha avuto di vedere le offese e le umiliazioni subite dagli altri uomini, in ogni momento della sua vita. Il *Midrash Tanhuma*, e Levinas subito dopo, collega ciò alla fede e alla speranza (*tiqvah*). L'io umano, dunque, non si caratterizza per la sua lotta contro l'imprevedibilità della morte o per la fiducia nella sua immortalità, ma per la *pazienza* che testimonia di fronte all'infinito di altri. Facendo uso del vocabolario ontologico, Levinas descrive anche questa pazienza come "fondamento ultimo" richiesto per pensare l'al di là del possibile, o ancora per intravedere quanto è irriducibile all'orizzonte del mondo: la fede e la speranza. È la pazienza, infatti, che svela l'io come bontà e come fecondità, ovvero come passaggio al tempo dell'altro⁹⁵.

CATHERINE CHALIER

⁹⁵ A proposito di *La Metafora*, ultima conferenza di questo volume, si rimanda alla prima parte della Prefazione.

Nota editoriale

– Tutti gli interventi editoriali sono posti tra virgolette caporali semplici: (< >).

– Non è stata corretta l'ortografia e non è stata modificata la punteggiatura. Quando si è reso necessario, per favorire la comprensione di una frase, ristabilire un termine completo, aggiungere una parola o segni di punteggiatura, tali interventi sono stati posti tra virgolette caporali semplici (es.: salmis<ta>; <,>).

– Le correzioni interlineari di Emmanuel Levinas, come pure le sue aggiunte interlineari o marginali sono tra parentesi graffe ({}).

– Le cancellature, quando attraversano orizzontalmente una parola o più righe, vengono riprodotte nel corpo del testo; quando più righe sono barrate con una croce viene indicato in nota o nel corpo del testo tra virgolette caporali semplici: <quanto segue è barrato>.

– Le parole di incerta decifrazione sono seguite da un punto interrogativo e poste tra virgolette caporali semplici (es.: <presente?>); quando sono possibili due letture, la meno probabile si trova in seconda posizione, separata dalla prima da un tratto obliquo (es.: <esatto/estratto?>).

– Le parole che non è stato possibile decifrare sono rappresentate con delle x (il numero delle x corrisponde al presunto numero delle lettere) e poste tra virgolette caporali semplici (es.: <xxx>). Quando una parola non è più leggibile a causa dell'alterazione del foglio, viene lasciato uno spazio bianco tra virgolette caporali semplici: < >.

– Un'errata indicazione viene lasciata e corretta nel modo seguente: <recte:...>.

– Quando il testo si interrompe bruscamente viene segnalato tra virgolette caporali semplici: <interrotto>.

– I passi in lingua straniera (ad eccezione delle lingue che utilizzano un altro alfabeto rispetto a quello latino) come pure i titoli delle opere, sono in corsivo. Tutte le sottolineature sono di Levinas.

– Relativamente alle annotazioni materiali che compaiono in calce, cfr. le indicazioni presenti in E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., pp. 52-53.

NOTA EDITORIALE ALL'EDIZIONE ITALIANA

La traduzione italiana ha riprodotto l'edizione originale francese, mantenendo e adattando i criteri stabiliti dai curatori. Nella traduzione, dunque, si è rinunciato ad “armonizzare” e si è mantenuto lo stile dei testi, i quali – a motivo della concisione o del carattere di annotazione – omettono spesso punteggiatura e articoli o utilizzano liberamente lettere maiuscole o minuscole e segni diacritici.

Per quanto riguarda le opere citate, il riferimento a edizioni italiane è stato privilegiato solo nei casi di piena congruità con il dettato levinassiano.

S. F.

Ringraziamenti

I curatori scientifici vogliono ringraziare, per il loro aiuto, Dan Arbib, Geneviève Capgras, Marc B. de Launay, Marc Faessler, Dominique Pradelle, Jean-Luc Marion, Manuel Weill, come pure le équipes dell'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

I

Parola e Silenzio

Avvertenza su Parola e Silenzio

L'insieme dei fogli della conferenza è riposto nella busta cartonnata di un pacco postale. Su questa busta, piegati in due, compaiono – scritti a matita – il titolo e le date della conferenza. Si tratta infatti di una conferenza dal titolo *Parola e Silenzio* pronunciata in due sedute il 4 e il 5 febbraio 1948. All'interno della busta è presente anche il secondo foglio del programma del 1948 del Collège philosophique in cui sono indicate le due conferenze di Levinas. È presente anche una lettera di P. Champromis, probabilmente segretario del Collège, insieme a biglietti di invito al Collège philosophique con i nomi lasciati in bianco.

La conferenza si presenta sotto forma di dattiloscritto e di copia del medesimo, entrambe con annotazioni manoscritte. Sulla copia sono riportate, tranne qualche eccezione, le correzioni manoscritte dell'originale. Ma essa presenta anche ulteriori correzioni. È dunque possibile considerarla come la versione più avanzata della conferenza, ragione per cui è stata scelta per la trascrizione. In nota verranno indicate le differenze tra le due versioni.

Ogni dattiloscritto si compone di 40 fogli non numerati di formato 21 × 26,8 cm. I fogli dell'originale provengono da un'unica risma, mentre quelli della copia sono di diversa provenienza e Levinas ne ha utilizzato il verso bianco. Alcuni di questi fogli sono stampati che portano delle date (indicate in nota): uno riporta 1949, quattro riportano 1953, dodici riportano 1955. Il testo presente, dunque, è una riscrittura della conferenza pronunciata nel 1948.

Parola e Silenzio

Conferenze del Collège philosophique del 4 e 5 febbraio 1948ⁱ

<f. 1> Parola e silenzio

1° Miseria e grandezza del linguaggio.

Nella filosofia e nella letteratura contemporanea c'è un'esaltazione del silenzio. Il segreto, il mistero, l'insondabile profondità di un mondo senza parole che ammalia. Chiacchiera, indiscrezione, presunzione – la parola rompe simile incanto. Si dimentica volentieri che, luogo naturale della pace e dell'“armonia delle sfere”¹ {}, il silenzio è anche l'acqua stagnante, l'acqua cheta in cui imputridiscono odi, progetti insidiosi, rassegnazione e viltà. Si dimentica il silenzio ingrato e grave; quello che proviene dagli “spazi infiniti”, che secondo Pascal² atterrisconoⁱⁱ. Si dimentica l'inumanità di un mondo silenzioso.

Questa diffidenza nei confronti del linguaggio dipende da cause seconde e che, sicuramente, non sono contingenti. L'appello ad altri, contenuto nella sua essenza ~~attesta~~ {confessa} la debolezza del pensiero che vi fa ricorso. Esiste un romanticismo del genio solitario che si soddisfa nel silenzio. Una ragione che parla, esce dal suo splendido isolamento, tradisce la sua superba sufficienza, abdica alla sua nobiltà e alla sua ~~sufficienza~~ {sovranità}. Prodott<e> dalla storia, le parole vengono sovraccaricate di tutti i sentimenti, tutte le allusioni, tutte le associazioni a cui furono mescolate, ma, sovraccaricate in questa maniera, spesso perdono l'oggetto che sono chia-

¹ Scritto a matita, sul doppio foglio cartonato all'interno del quale si trovavano i due dattiloscritti della conferenza.

ⁱⁱ Si deve sicuramente leggere “atterrisce”.

mate ad indicare. Perché è scontato che la funzione del linguaggio consiste nel comunicare un pensiero indicando – nominando i suoi oggetti. Da quel momento il linguaggio introduce nelle relazioni umane l'equivoco, l'errore, il vuoto. È messo in discussione ogni volta che si pretende tornare alle cose stesse.

Segno dell'oggetto che perde il contatto con il suo oggetto, segno del pensiero che {si} fa passare per il pensiero stesso, si espone a tutte le¹ <f. 2> critiche. Il linguaggio scientifico lotta contro l'inevitabile equivoco della parola vivente, e si rifugia nell'algoritmo. L'utilizzazione del gergo nella conversazione e nella letteratura moderna procede dal bisogno di sostituire la parola storicamente compromessa – frusta e troppo ingombrante allo stesso tempo – con un segno nuovo, che ci ponga brutalmente davanti alle cose e in realtà molto meno segno quanto piuttosto punta dell'indice che mostra. Nella letteratura, il gergo non ha valore come elemento di colore locale. Il suo potere di espressione ~~coincide con la distinzione della parola trasmessa dalla~~ {si nutre del vuoto lasciato dalle lingue morte delle} civiltà. Il gergo testimonia una civiltà perfetta.

2° Il linguaggio al servizio del pensiero¹¹

Questo sospetto che pesa sul linguaggio si spiega con il ruolo servile che sembra svolgere rispetto al pensiero. Esso serve – secondo l'accezione comune – alla comunicazione del pensiero e, di conseguenza, è tenuto a rimanere nella {sua} obbedienza{.} ~~del pensiero~~. La funzione del verbo è sempre stata compresa in relazione al pensiero e alla luce, elemento del pensiero in cui l'oggetto appare{,} si consegna e in cui il segno verbale lo denomina. La potenza organizzatrice della ragione – che totalizza per permettere di abbracciare – comandava quella del discorso. Logos – verbo e ragio-

¹ Nella sua parte superiore sinistra, scritte obliquamente, il verso porta le seguenti annotazioni manoscritte: "Tornare sull'idea: intellezione – potere = attitudine nei confronti della luce".

¹¹ I due capoversi che seguono sono dattilografati su parte di un foglio incollato al foglio 2. La parte di foglio incollata nasconde una vecchia versione dei due capoversi.

ne insieme, lasciava sorprendere nella grammatica le sue categorie fondamentali oⁱ laⁱⁱ logica.

Se il linguaggio offre al pensiero un'occasione di innalzarsi all'universalità – poiché la necessità di comunicare da ragione a ragione obbliga il pensiero a tornare alla sua essenza di ragione – di questa essenza, il pensiero {ne}ⁱⁱⁱ possiede già la virtualità e il segreto.

<f. 3> L'obbedienza della parola al pensiero non scompare quando si accorda alla parola un compito maggiore rispetto all'espressione del pensiero puramente logico, quando lo^{iv} si assume quale espressione dell'insieme della nostra vita psicologica, e quando, andando più lontano, si vede in ~~esso~~ {lui} il sommario della ~~sua~~ storia;^v {quando si insiste su} le^{vi} variazioni di senso che ha subito, {su} i^{vii} contesti^{viii} culturali in cui si era trovato, e che risuonano quando viene pronunciato. Se la parola invece di tradurre l'intelletto dovesse tradurre l'insieme del nostro essere in quanto realtà storica e sociale, la parola conserv{<erebbe?>} non di meno il suo ruolo di puro riflesso del pensiero. Designa una realtà che si mostra al pensiero, risiede in questa apparizione della realtà. Per distinta che sia dalla realtà puramente ~~teoretica~~ {contemplata}<,> la realtà storica e sociale che il linguaggio esprime, essa è {non di meno rimane} realtà che si rivela nella luce, tema. È Questa^{ix} possibilità di ~~presentare come~~ {ridurre a una} tematizzazione^x ogni contatto con la realtà quale che sia {(e), di conseguenza tutta la {nostra} vita psicologica{)}, ~~che~~{si} afferma {nel} la teoria husserliana delle Lo-

ⁱ “o” in sovrascrittura di “e”.

ⁱⁱ “la” in sovrascrittura di “sua”.

ⁱⁱⁱ Sembra maggiormente conveniente non leggere questa aggiunta, peraltro assente nell'originale dattilografato (a proposito delle due versioni della conferenza, cfr. l'*Avvertenza*).

^{iv} “lo” in sovrascrittura di “la”.

^v Punto e virgola manoscritto che sostituisce una virgola che Levinas non ha cancellato ma che non viene riprodotta.

^{vi} “le” in sovrascrittura di “delle”.

^{vii} “i” in sovrascrittura di “dei”.

^{viii} “contesti” in sovrascrittura di “contatti”.

^{ix} “Questa” in sovrascrittura di “questa”.

^x La sottolineatura è manoscritta.

L'obédience du mot à la pensée ne disparaît pas quand
 on accorde au mot une tâche plus large que l'expression de
 la pensée purement logique, quand on le prend pour l'expres-
 sion de l'ensemble de notre vie psychologique et, quand
 allant plus loin encore, on voit en elle le résumé de son
 histoire, ^{quand on insiste sur} des variations de sens qu'il a subies, ^{sur} les con-
 tacts ^{textuels} culturels où il s'était trouvé et qui résonnent quand
 il est prononcé. Si le mot au lieu de traduire l'intellect
 devait traduire l'ensemble de notre être en tant que réalité
 historique et sociale, le mot n'en conserverait pas moins son
 rôle de pur reflet de la pensée. Il désigne une réalité qui
 se montre à la pensée, réside dans cette apparition de la
 réalité. Quelque distincte que soit de la réalité purement
~~théorique~~ ^{contingente} la réalité historique et sociale que le lan-
 ge exprime, ^{Non demeure pas moi-même} elle est ^{réduire à une} réalité se révélant dans la lumière, thè-
 me. ~~est~~ ^{est} cette possibilité de ~~présenter comme~~ ^{réduire à une} thématisation
 tout contact avec la réalité quelle qu'elle soit, ^{et} par conséquent
 toute vie psychologique ^{qui} affirme la théorie husserlienne
 des Logische Untersuchungen ^{qui met} où l'acte objectivant ~~est~~ ^{en fait une}
 la base de toute acte psychologique et la condition universelle
 de l'expression verbale. ^{il en est également} ~~est~~ ^{qu'en fait} encore cette vérité qu'affir-
 ment les Ideen de Husserl, lorsqu'elles accordent un
 primat à ce qu'elles appellent la conscience théorique et de-
 xique. Partout la pensée est indépendante du langage. La
 pensée ~~achève~~ ^{conclut} toute l'œuvre nécessaire, elle a malaxé enti-
 èrement une pensée qui dès lors se prête à l'expression, com-
 me à un signe qui s'accroche à elle du dehors.

gische Untersuchungen in cui {che pone} l'atto oggettivante è {a} la base di ogni atto psicologico e la {ne fa una} condizione universale dell'espressione verbale. ~~È di nuovo questa verità che affermano~~ {Stessa questione in} le *Ideen* di Husserl, quando accordano un primato a quanto chiamano la coscienza tetica e dossica³. Ovunque il pensiero è indipendente dal linguaggio. Il pensiero ~~porta a compimento tutta l'opera necessaria, {sua opera}~~ ha completamente mescolato un pensiero che da quel momento si presta all'espressione, come a un segno che si agancia a lui dal di fuori.

<f. 4>¹ Tuttavia ci sarebbe a prima vista una funzione del linguaggio distinta dalla comunicazione. Il linguaggio svolgerebbe un ruolo nel pensiero stesso. E tale ruolo del linguaggio nel pensiero andrebbe più¹¹ lontano. Il nominalismo interpretava la parola come uno strumento della stessa ragione attraverso la scoperta del ruolo del simbolismo nel pensiero. Ma di fatto tale simbolismo suppone lo schema tradizionale di un linguaggio che designa oggetti pensati. Ad una designazione che si limita ad un solo oggetto si sostituisce una designazione simultanea di una molteplicità e in questo modo si esaurirebbe l'intenzione di generalità che sembra animare il pensiero concettuale. Riducendosi, alla fine, ad un rapporto di associazione, questo simbolismo doveva spiegare lo scarto tra un pensiero incapace di mirare ad un oggetto generale e il linguaggio che sembrava riferirvisi. Scarto di cui il pensiero di Husserl ha denunciato il carattere apparente: un oggetto universale può essere pensato. Allora la parola si subordina completamente al pensiero, il simbolismo nominalista diventa inutile. La parola è la finestra attraverso la quale il pensiero si sporge al di fuori. L'intenzione del pensiero attraversa la trasparenza del linguaggio. Se la parola fa schermo è da rigettare. Ridotta da Husserl al rango di un esperanto ideale, la parola ritrova sicuramente in Heidegger tutto il colore

¹ Dattilografato sul verso di un foglio stampato con la data 1955.

¹¹ "più" in sovrascrittura manoscritta di "molto" nell'originale dattilografato (sulle due versioni di questa conferenza, cfr. l'*Avvertenza*).

e la densità di un fatto storico¹. La predilezione di Heidegger per l'etimologia dei termini greci dipende per lui dall'antichità e dal genio di una lingua che è stata modellata dalla filosofia. Non dimentichiamo, infatti, che per Heidegger la filosofia greca è un momento indispensabile della rivelazione stessa dell'essere così come, per la religione, la rivelazione del Sinai appartiene in qualche modo all'essenza (o al mistero) di Dio; e che per lui gli scritti di Aristotele, ad esempio sulla potenza e l'atto, sembra<no> avere <f. 5>¹¹ per l'essenza della verità una portata quasi sacra pari a quella che per un religioso hanno i termini di un versetto della Scrittura, che rivela da subito in spirito e verità, libero da ogni residuo contingente. Per Heidegger di fatto la filosofia è una possibilità dell'essere altrettanto fondamentale della religione, ed anche più fondamentale poiché ogni religione, per Heidegger, si mantiene già nel cuore di una filosofia inespressa. Per lui la filosofia greca sarebbe la rivelazione della filosofia a se medesima. Questa rivelazione è la lingua greca stessa e in particolare i poemi presocratici. La lingua che usano i filosofi è a metà strada tra la filosofia inespressa e la filosofia espressa. In Heidegger, dunque, il linguaggio svolge il ruolo dell'espressione, ma l'espressione è un momento essenziale del pensiero che non si riduce alla funzione di trasmissione e comunicazione. Questa funzione consiste nell'assumere un atteggiamento nei confronti della propria comprensione e forse perderne già qualcosa. Per Heidegger tale atteggiamento è sicuramente un evento storico nel senso forte del termine. Per Heidegger non impedisce che il linguaggio non rimanga meno legato al processo di comprensione (inseparabile dalla luce). Se Heidegger distingue la parola dall'algoritmo – che per Husserl è il compimento stesso del linguaggio – pur tuttavia non continua meno a cercare nella parola quanto ha divinato, compreso <,> articolato, quanto cela di conoscenza, quanto ha messo in luce; prima che la storia ulteriore non abbia cancellato quanto la parola possedeva di rivelatore.

¹ Nell'originale dattilografato, questa frase è preceduta da una parentesi quadra che segnala di andare a capo (sulle due versioni di questa conferenza, cfr. l'*Avvertenza*).

¹¹ Dattilografato sul verso di un foglio stampato con la data 1949.

Noi dunque possiamo dire che<,>ⁱ quale che sia il ruolo attribuito al linguaggio al di là del suo ruolo di segno, non lo si libera dalla sua obbedienza al pensiero. Per i filosofi la funzione del dire si riconduce al nominare e vi si riconduce a causaⁱⁱ <f. 6> della concezione che hanno del pensieroⁱⁱⁱ.

Questa funzione al servizio del pensiero il linguaggio la compie, da una parte, come sistema di segni – che designa lo svolgimento del pensiero o gli oggetti mirati da tale pensiero. Superando la contingenza della molteplicità umana, in cui si era sparpagliata la Ragione per ritrovarne l'unità<,> esso attualizza la ragione in ognuno. Se la storia consiste in questo sparpagliamento della Ragione, il linguaggio disfa la storia. E se la storia appare come realizzazione dell'Idea, esso fa la storia. Ma in questa prospettiva il compito del linguaggio oltrepassa quello di un semplice segno. Non può nominare un pensiero che sta solo per liberarsi dalla storia o che si trova al suo termine. Dunque, prima di tutto, il segno deve lottare con i segni provvisori – Prima di designare il pensiero e il suo oggetto, bisogna sopprimere i cattivi segni che fanno schermo. Detto altrimenti, il linguaggio non deve soltanto designare il pensiero ma fare silenzio. È questa la ragion d'essere del linguaggio poetico. Giungere all'intimità silenziosa del pensiero con l'essere o designare con un segno il pensiero o^{iv} l'essere – tale sembra essere la funzione del linguaggio. Essa è sempre servile. Sicuramente in Platone non è il linguaggio che si definisce attraverso il pensiero, ma il pensiero attraverso il linguaggio: dialogo silenzioso dell'anima con se stessa^{v4}.

ⁱ Virgola aggiunta a mano nell'originale dattilografato (sulle due versioni di questa conferenza, cfr. *l'Avvertenza*).

ⁱⁱ "... riconduce a causa..." è quasi interamente cancellato. Viene ristabilito grazie all'originale dattilografato (sulle due versioni di questa conferenza, cfr. *l'Avvertenza*).

ⁱⁱⁱ "della concezione che hanno del pensiero" è scritto a mano.

^{iv} "o" sembra in sovrascrittura di "e".

^v Questa frase è preceduta da una parentesi quadra scritta con penna stilografica ad inchiostro nero che segnala di andare a capo. Un tratto scritto con penna a sfera ad inchiostro violetto, inoltre, la collega al capoverso successivo.

Questa definizione annuncia sicuramenteⁱ un'idea molto importante: è necessaria un'opposizione di sé a sé come nel linguaggio, per pensare<;>ⁱⁱ il faccia a faccia del linguaggio, essenzialmente interrogazione e risposta è condizione del pensiero. Ma se ne prende in considerazione soprattutto l'unità reale dell'anima<;>ⁱⁱⁱ in apparenza doppia e che medita semplicemente in due tempi, per giungere ad un accordo con sé, oppure niente richiama più tale dualità che giunge di conseguenza al silenzio il quale, in realtà, è già realizzato dall'inizio del pensiero.

<f. 7> 3° Il linguaggio nomina l'essere, perché l'essere è tema

In realtà questa concezione del linguaggio poggia su una tesi più profonda: prima della parola, i pensatori accedono ognuno a modo suo, silenziosamente all'essere e il parlare si pone già in questa verità preliminare che il linguaggio nomina e attualizza come universale. Tesi che, radicalmente pensata, significa, da una parte, che in fondo, nella pluralità dei pensatori, agisce una sola Ragione, che il suo frazionamento^{iv} è puramente contingente e che la parola serve solo a riparare questo incidente metafisico. Tesi che, d'altra parte, implica che la verità è una rivelazione silenziosa dell'Essere a una ragione.

Quest'ultima implicazione che può sembrare un truismo possiede un senso acuto che domina la filosofia occidentale: l'Essere è ciò che si rivela alla Ragione. Il suo evento ontologico risiede in questa rivelazione. L'essenza dell'essere è che esso si dona, si {lascia} cogliere^v. L'essenza dell'essere è la sua fosforescenza. L'essere è idea o concetto, o ancora la Ragione è correlativa^{vi} dell'essere. La sua posizione – la sua tesi – è per questo la sua tematizzazione, la sua presenza di tema. È la ragione per cui il parlare che comunica è un parlare che designa, è un parlare che nomina. È il nome che si presenta come la parte principale del discorso. Che l'essere sia ciò di

ⁱ “sicuramente” è barrato nell'originale dattilografato.

ⁱⁱ Il punto e virgola, assente nella copia, è aggiunto nell'originale dattilografato.

ⁱⁱⁱ Questa virgola, assente dalla copia, è aggiunta nell'originale dattilografato.

^{iv} “frazionamento” in sovrascrittura di “funzionamento”.

^v “cogliere” in sovrascrittura di “coglie”.

^{vi} “correlativa” in sovrascrittura di “correlazione”.

cui si parla – vale a dire un tema – che l'essenza della parola non risieda nella presenza d'altri, che ha una dignità qualunque, differente da quella che conferisce una materializzazione di una universale ragione correlativa dell'essere, ma nel fatto di nominare – dipende da questa correlazione iniziale tra esistere e rivelarsi. Ma enunciare l'essere come fosforescente (idea) o come coglibile (concetto) è anche un'indicazione sulla sua struttura. Idea, concetto, esso è coerenza e sistema, vale a dire to<f. 8>talità. Il passaggio dalla visibilità e dalla coglibilità che questi termini indicano alla coerenza e al sistema che allo stesso titolo enunciano, non è dovuto al caso. La totalità – la possibilità della totalizzazione – è la permeabilità stessa al pensiero. Il pensiero anteriore alla totalità, percorre questa totalità, poiché tale percorso attraverso il pensiero o ragione non è nient'altro che la totalizzazione stessa della totalità. E inversamente: la fosforescenza dell'essere non è nient'altro che la totalizzazione della sua totalità attraverso la quale la totalità diviene totalità, vale a dire smette di essere straniera a se stessa e, come dice Hegel, per sé. È proprio Hegel che ci avrà insegnato che la totalizzazione della totalità o pensiero è il completamento stesso della totalità.

4° Il nostro metodo e le nostre posizioni

Lo studio del rapporto tra il silenzio e il linguaggio, del linguaggio come segno del pensiero e come asservito a questo, ci apre dunque una prospettiva che non è puramente antropologica. Sia nella nozione di persona che parla sia in quella di pensiero o di ragione che il linguaggio traduce o rivela sia in quella di relazione sociale che la parola instaura o suppone, occorre distinguere le articolazioni dell'esistere. Si potrebbe chiamare ontologico il procedimento che riconduce le strutture dell'antropologia all'economia generale dell'essere, vale a dire che la conduce al di là della parte strettamente umana dell'essere. Ma fin da Heidegger l'ontologia si è limitata ad una ricerca che tende a svelare l'essere come fosforescenza o bagliore, vale a dire come giocantesi nella comprensione che determina, anche se nell'impossibilità della verità esso si beffasse di tale comprensione. Più <f. 9>¹ prossimo di quanto non si dica, alla tota-

¹ Dattilografato sul verso di uno stampato con la data 1955.

lità hegeliana in cui il compimento dell'essere si realizza attraverso la verità – quando l'essere è in e per sé – l'essere heideggeriano si interpreta in termini di comprensione. Da quel momento l'uomo è potere, presa di possesso, volontà di potenza e di dominio. Un'ontologia che fissa al potere stesso un posto nell'economia generale dell'essere – questo è il fine che ci proponiamo.

Per chiarire la posizione del linguaggio nell'economia generale dell'essere, dobbiamo richiamare alcune idee che abbiamo già avuto l'occasione di esporre e in rapporto alle quali si situano le nostre analisi². L'essere in generale, l'opera di essere, si distingue – e in questo seguiamo fedelmente Heidegger – da ciò che è, da ciò che realizza quest'opera. Come lui, distinguiamo il verbo essere – *Sein* – dall'essere sostantivo, dall'essente, *Seiendes*. – Forse seguiamo meno Heidegger quando caratterizziamo quest'opera di essere come evento impersonale e anonimo, come un il y a [*c'è*] indeterminato nel suo soggetto, non perché il soggetto vi sarebbe sconosciuto, ma perché l'esistere di per sé è indifferente all'esistente e perché l'apparizione dell'esistente in seno all'esistere impersonale costituisce un rovesciamento radicale. Ciò che esiste afferma il suo dominio sull'esistere che diviene suo. Questa apparizione nel puro verbo esistere di un sostantivo che lo assume l'abbiamo chiamata ipostasi. L'essente si pone e, in questo modo, l'essere anonimo diviene attributo, perde il suo anonimato affidandosi al soggetto che gli dà un nome. L'essere come ambiente, come puro campo di forze, viene assunto da un essente.

<f. 10> Non seguiamo affatto Heidegger quando affermiamo la priorità dell'essente rispetto all'essere, vale a dire la necessità di aver incontrato l'essente per porre il problema dell'essere. Ogni tematizzazione suppone un interlocutore – ogni pensiero poggia sul linguaggio. Ma si tratta già di una conclusione di questo studio. Questo dominio del soggetto sul suo essere sembra situarsi al termine dell'analisi: il suo compimento concreto risiede nella rappresentazione, articolazione prima della coscienza e fondamento della ragione¹. Il potere fondamentale, quello attraverso cui un sogget-

¹ Questa frase è preceduta da una parentesi quadra che segnala di andare a capo.

to si è affermato come signore prima ancora di esercitarlo – è la coscienza, è il sapere. Attraverso il sapere il soggetto è centro del mondo. Attraverso il sapere, il flusso anonimo dell'essere diviene oggetto, vale a dire un'esteriorità che, pur trovandosi al di fuori, è come se provenisse da un dentro: l'elemento in cui una simile situazione è possibile – è la luce. Al mondo notturno dell'il y a – si oppone il mondo della luce, quello dell'ipostasi o del soggetto.

La coscienza e la ragione non sono dunque – già al livello dell'analisi che coglie l'essere in termini di poteri – un dono misterioso che il soggetto riceve in più dalla sua esistenza. Al contrario costituiscono il fatto stesso dell'ipostasi – il rovesciamento dell'essere anonimo in essente, in un qualcosa, in un sostantivo. Con la coscienza il soggetto si pone e comincia – non ha niente prima di sé, trae tutto da sé, è signore.

Non si può cercare né al di là dell'ipostasi né nell'al di qua dell'ipostasi. La nozione di soggetto come viene preconizzata dalla filosofia moderna, rappresenta proprio la delimitazione della ricerca filosofica all'evento dell'essere che comincia <f. 11> con l'ipostasi – con l'apparizione dell'essente. Il primato della conoscenza come funzione dell'essere significa la cura del dominio dell'essente. L'essere deve essere descritto come soggetto o come assoggettato. L'umanesimo diviene preoccupazione di assicurare i poteri nell'uomo. La persona è una libertà, vale a dire un potere. Non soltanto con l'azione di cui il sapere, padre delle tecniche<,> accresce smisuratamente le possibilità, ma già con l'intellezione stessa che è l'evento primo dell'appropriazione – che è comprensione e presa.

Anche nelle dottrine che affermano l'esistenza dell'irrazionale, è in relazione al soggetto e al suo potere che tutte le relazioni dell'essere sono comprese. Le relazioni altre rispetto a quelle della ragione sono comprese proprio come una negazione della ragione, ma è in relazione alla ragione, in categorie di ragione<,> che sono poste. In Heidegger stesso, in cui l'aspetto contemplativo della vita spirituale è subordinato alla cura, è il potere – il potere finito che caratterizza l'uomo e gli eventi dell'essere sono concepiti come comprensioni. Il problema dell'uomo è un'ossessione del potere. Il

¹ “nel” in sovrascrittura di “al”.

problema dell'uomo in una collettività, che a sua volta si cerca di fissare a partire da poteri, {a partire da rappresentazioni collettive –} consiste nell'assicurare il potere dell'uomo. Assicurare il potere dell'uomo in mezzo a una società che assorbe l'uomo. La dignità dell'uomo risiede nella sua libertà che si tratta di mantenere contro la pressione delle potenze che l'alienano.

La filosofia e la vita spirituale in generale divengono così un compito di divinizzazione dell'uomo. L'umanesimo moderno è un'aspirazione a sostituire Dio, a divenire Dio. Anche quando non enuncia che un riferimento a Dio. Intellezione, essa diviene <f. 12>¹ potere su Dio, assorbimento di Dio o assorbimento in Dio. Lo spinozismo è la base dell'intera filosofia moderna. In relazione all'ipostasi e al soggetto, nell'elemento della luce – il resto della realtà diviene un gioco di luce, lo svelato, il fenomeno, l'oggetto.

La stessa relazione collettiva, la relazione con l'altro si riporta a una relazione collettiva, a una rappresentazione. Qui nessun'altra relazione è possibile, perché nessun'altra relazione è possibile per il soggetto: il soggetto non si definisce che attraverso il potere. Le rappresentazioni collettive per l'individuo sono sicuramente la fonte di un'esaltazione e di un superamento di sé ma si integrano alla sua psicologia, divengono il suo potere e la sua libertà. La concezione secondo la quale il linguaggio serve solo a trasmettere il pensiero è una concezione naturale per una filosofia del soggetto, per una filosofia del dominio, poiché ogni relazione umana vira inevitabilmente in relazione di potere.

5° Linguaggio e società.

L'essenziale del pensiero in questa concezione che risale a Platone fa dunque a meno del linguaggio. Il linguaggio serve tutt'al più a sviluppare e a esplicitare, lasciando al pensiero sia il beneficio di questa esplicitazione sia, alla fine, l'iniziativa. Ma, segno del pensiero, il linguaggio significa il pensiero a qualcuno e, in questo senso, presuppone altri. Ma questa presenza d'altri è stata sempre abordata dal di fuori<,> il pluralismo dei soggetti sempre posto come pluralità numerica. L'universalità del pensiero non risiede

¹ Dattilografato sul verso di una lettera ricevuta recante la data 1953.

nella <f. 13> comunicazione reale del pensiero da una ragione ad un'altra, nell'insegnamento, ma nel fatto che ogni individuo partecipa per proprio conto alla stessa verità. La verità è anticipatamente un patrimonio comune e come anonimo. Di fatto il preteso anonimato del pensiero è il suo carattere strettamente personale. Il pensiero ragionevole è il pensiero di un me e di un io – essenzialmente pensiero non comunicabile, bloccato nell'io. Anche il linguaggio non è insegnamento, ma un appello ad altri, perché anche altri pensi da sé. Ogni pensiero è pensiero di un io, ogni pensiero è personale. Un'esigenza apparentemente contraddittoria. Ogni pensiero deve essere allo stesso tempo universale e personale – bisogna pensare da sé – oggettivo e interiore. Anche questa universalità è interpretata come visione – l'essere è fosforescente – mondo comune e insieme mondo interiore: l'oggetto illuminato è fuori, ma la chiarezza è per l'essere una maniera di darsi come se, esterno<,> venisse dall'interno. È proprio questa trasformazione dell'esteriore in interiore – attraverso la luce – e nello stesso tempo questa possibilità interiore che ci mette d'accordo con gli altri – che è l'intellezione. Da allora cosa può essere la collettività stessa? O<,> nel caso in cui il pensiero non sia un mondo senza porte né finestre, una pura e semplice negazione dell'individuale, un panteismo <,> oppure una monadologia.

La comunione nella ragione, è la confusione delle persone nell'impersonalità della Ragione. Come Spinoza o come Braunschvicg¹ si deve pensare la persona nella sua negazione totale per cercare la comunione nella ragione che è la solitudine di un panteismo monoteista. Assorbiti nell'oggetto comune, noi vi sprofondiamo la nostra particolarità e la nostra unicità. Il sociale diviene so<f. 14>pra-individuale o anonimo. Se, al contrario, gli individui che comunicano nella ragione sono pensieri separati, in cosa il loro pensiero comune ha avvicinato la loro solitudine? Se il pensiero personale, il monologo, può essere impersonale, è perché ogni monade senza porta né finestra tocca all'interno di sé un oggetto in un'armonia prestabilita.

¹ Leggere "Brunschiwig".

Oppure la comunione avviene nell'identità di qualcosa che rimane loro esteriore. La comunicazione e l'espressione di due pensieri resta<no> nell'ordine dello scambio e la partecipazione in¹ comune si produce secondo la categoria dell'avere. Ma possedere in comune non è essere in comune. La socialità che presuppone simile comunismo deve provenire da un'altra fonte. È il contenuto comune che passa dall'uno all'altro, non la persona stessa. I due compagni rimangono isolati prima e dopo l'operazione.

Comprendere è porsi alla pari. L'idea compresa diviene il proprio di colui che l'ha compresa, di modo che la relazione tra persone diviene come se non ci fosse. Alla fine il silenzio è l'elemento della ragione: i segni bastano. Se, tuttavia, esiste una relazione interpersonale, reale nella verità, non è in questa comunione. Si garantisce con l'insegnamento.

La socialità dell'intellezione che deve essere altra cosa dal panteismo o dalla monadologia – non è dunque una fusione di esseri individuali nella ragione che compie la loro individualità (veritiera) né un isolamento in un'armonia prestabilita da un Dio che li domina e nella quale, alla fine, le monadi fanno numero, ma in una possibilità per degli individui di essere prossimi gli uni agli altri – vale a dire la possibilità per la ragione di essere <f. 15>¹¹ altra per una ragione. Dire che la ragione compie la sua esistenza sociale non nel suo accordo interno con se stessa, ma nel suo accordo con un'altra ragione, è confessare che qualcosa di altro rispetto all'evidenza domina la razionalità stessa, che il pensiero affonda nell'insegnamento che non è soltanto maieutica. La ragione come tu ecco cosa implica l'insegnamento. Il linguaggio è soltanto l'ammissione della distinzione tra io e tu non sul piano dell'affettività, non soltanto in funzione della nostra animalità, ma sul piano della ragione stessa. C'è trasmissione da ragione a ragione. Il linguaggio è telelogia come si parla di tele-patia senza che, tuttavia, il termine ragione implichi qualcosa di spiritato <sic>. Transittività che non è quella dell'azione, né quella dell'influenza. Agire senza agire o patire senza patire – è proprio parlare e ascoltare?; è qui il loro luogo

¹ "in" in sovrascrittura di "al".

¹¹ Dattilografato sul verso di uno stampato datato 1955.

dialettico. Se la luce è il rovesciamento dell'esteriorità in interiorità – l'insegnamento, la tele-logia non si produce nell'elemento della luce, ma in quello del suono – è ascoltare. Se la sensazione sonora che in quanto sensazione è luce, vale a dire si rovescia in interiorità, non è solo sensazione, non è luce, è perché presuppone altri; il volto dell'altro non convertibile in interiorità.

6° La socialità dell'insegnamento.

In che consiste allora la socialità che rende possibile l'insegnamento? Essa non è la pura e semplice quantità di individui, il loro numero, la molteplicità di soggetti che si conoscono gli uni gli altri nell'elemento della luce come <f. 16>¹ oggetti<;> e <a> questa molteplicità del numero<;> a quella dell'isolamento o a quella, illusoria, del panteismo, e di fatto ovunque la parola non sia che il segno di un pensiero isolato – si ha ragione di opporre una relazione sociale in cui i soggetti sono presenti gli uni agli altri {e non semplicemente} attorno ad una verità comune <sic>. La teoria delle rappresentazioni collettive impedisce proprio la collettività, la coesistenza, la partecipazione ad un contenuto comune. Rapporto con altri che non è il mio potere su altri. Perché altri non è un oggetto. Non essere oggetto può voler dire semplicemente che è una libertà identica alla mia. Questo spiegherebbe sicuramente il fatto che altri non è dato o che è dato come quanto mi sfugge. Ma allora il rapporto con l'altro non consisterebbe che in un tentativo infinitamente e vanamente rinnovato di afferrare l'inafferrabile, poiché tra libertà non può esserci altra relazione che una lotta o una coesistenza pura e semplice. Se altri nella parola non è che una libertà, o è prima di tutto libertà, la comunicazione, la relazione sociale non è che uno scacco. A ragione dunque si pone la relazione sociale all'inizio, come assolutamente irriducibile sia al potere, vale a dire all'intellegibilità, sia alla coesistenza della partecipazione a qualcosa di comune. La socialità si produce realmente in tutte le relazioni concrete tra individui, tra padroni e servi, tra genitori e figli, tra uomo e donna, piuttosto che nell'obbedienza alle regole anonime della morale e del diritto. Non è la società ma l'altro ad essere il mio

¹ Dattilografato sul verso di una lettera ricevuta recante la data 1955.

faccia a faccia della relazione sociale. Sicuramente tutte queste relazioni comportano regole, si riferiscono ad una base comune intorno alla quale si intrecciano: il lavoro, il pasto in comune, la lezione da imparare, le riflessioni e le idee da scambiare. Ma queste regole comuni <f. 17> sono l'essenza del rapporto sociale o, al contrario, il rapporto tra persone che si produce al di fuori del comune instaura un ordine comune ad un certo momento della sua dialettica <sic>. Ci sembra dunque impossibile trattare la relazione sociale in termini di soggettività, poiché la soggettività è potere e intellezione, e poiché la psicologia – scienza del soggetto – non esiste infine che come psicologia dell'intelligenza.

Abbiamo tentato altrove⁶ di mettere in evidenza la forma originale di questo rapporto che abbiamo accostato alla relazione erotica. Questa ci è parsa troncata¹ con tutte le relazioni intellettuali e logiche, e che noi abbiamo posto nella sua irriducibilità <sic>. Nel faccia a faccia non è data un'altra libertà, ma il mistero d'altri, il femminile² in esso, non qualcosa che sfugge al nostro potere, ma che, essenzialmente, si nasconde, vale a dire non esiste nell'elemento della luce e si trova al di fuori del potere e del non-potere. La sessualità che abbiamo accostato al tempo stesso ci è parsa costituire il compimento di questa relazione sociale, che in termini di intellezione non possiamo che descrivere negativamente. Ma poste queste prime analisi, il nostro tentativo consisterà ormai nel descrivere il posto che svolge il linguaggio nelle relazioni sociali. E questo consiste nel dire che alla base di tutte le relazioni sociali si trovano quella³ che congiunge~~ono~~ maestri e discepoli – l'insegnamento. L'essenza del linguaggio è insegnamento.

7° Intellezione e religione.

Prima di avviare tale deduzione, vorremmo mostrare le prospettive che ci sembra aprire la distinzione tra, da una parte, la relazione sociale e, dall'altra, il legame tra intellezioni o poteri, anche se il

¹ "troncare" in sovrascrittura di "toccare".

² "femminile" in sovrascrittura di "femminismo".

³ "quella" in sovrascrittura di "quello" che, a sua volta, è in sovrascrittura di "quelle". Levinas ha tralasciato di volgere al singolare il verbo "trovare".

legame tra intellezioni è sostituito da una partecipazione al patrimonio comune.

<f. 18>ⁱ Se l'intellezione è la sola forma di relazione nell'essere<,> l'umanesimo non può preoccuparsi altro che del dominio dell'uomo e della sua potenza. Il desiderio di divenire Dio di Nietzsche⁷ è lo sbocco di una interpretazione intellettualistica dell'esistenza. Al di fuori dell'intellezione nessun'altra relazione sembrerebbe capace di attribuire all'uomo un'esistenza a parte nell'essere, un'esistenza di persona. Ogni relazione che non sia intellezione sarebbe meccanicista e materialista. Ma intellezione significa potere e potere significa volontà di potenza e di dominio.

La relazione con altri senza fusione in un'estasi<,> senza assorbimento nella conoscenza – relazione in cui la dualità dei due termini è mantenuta integralmente – è al contrario abbandono dell'idea di dominio e dell'eroismo come compimento dell'umanità in noi. Il fine della vita non è divenire Dio. L'immagine religiosa della prossimità di Dio, ma in cui tale prossimità non è concepita come degradazione dell'unione ma è valida tanto per la sua distanza quanto per la sua prossimità – ecco il prototipo della collettività come lo abbiamo sviluppato fino a questo momento attraverso l'analisi del linguaggio. È proprio la teologia che cerca il logos del divino che riduce la prossimità di Dio all'intellezione e che attraverso tutto ciò apre la via alla divinizzazione dell'umano. E ancora è in relazione ai filosofi che il mistero di Dio è posto come attraversante le facoltà cognitive di Dioⁱⁱ; ma questo in maniera meramente negativa.

Ecco il punto che ci importa: la relazione sociale non è irrazionale perché resisterebbe al potere dell'intelligenza<,> essa si situa al di fuori del potere e del non-potere; indica un <f. 19>ⁱⁱⁱ ordine di relazioni più vasto di quello dell'intellezione radicata nell'ipostasi e rispetto alla quale tenderemo proprio di situare l'intellezione stessa. La collettività non ci appare soltanto come una situazione effettiva dell'uomo ma come una categoria generale dell'essere, la sola che si possa opporre all'universalità dell'intellezione. Il nostro richiamo

ⁱ Dattilografato sul verso di una minuta di lettera amministrativa datata 1953.

ⁱⁱ Bisogna sicuramente leggere "l'uomo".

ⁱⁱⁱ Dattilografato sul verso di uno stampato datato 1955.

alla religione non ha per fine di confermarle, ma di riferirsi ad un punto dell'esperienza umana<, > di opporla all'universalità dell'intellezione e del panteismo che ne deriva, di opporvi l'universalità della vita sociale di cui la concezione religiosa di una socialità con Dio sempre trascendente, prossimo e distante, è l'espressione.

Infine la nostra ricerca non consiste solo nel ripronunciarsi a favore del realismo nella discussione che oppone idealismo e realismo. Negando quanto l'idealismo afferma, il realismo si riferisce¹ all'intellezione come padrona dell'essere e le contesta simile prerogativa. In nessun modo cerca di stabilire in termini altri rispetto a quelli dell'intellezione e del potere o di non-intellezione e non-potere quanto può essere rapporto con il mondo. Gli manca uno studio dell'economia generale dell'essere in cui i rapporti dell'intellezione appaiano ad un certo momento senza esaurirla.

8° Essere a casa propria/presso di sé.

Cercheremo dunque di determinare la relazione sociale al di fuori dell'intellezione e del potere. Ma in che modo il soggetto può intrattenere una relazione fosse pure con un altro senza che essa sia allo stesso tempo intellezion e potere? In che modo, d'altra parte, una relazione può congiungere un termine ad un altro senza che questa dua<f. 20>¹¹lità viri in unità?

Nel soggetto compreso come soggetto di potere cosa può stabilire una relazione al di fuori della ragione? Come evitare un materialismo così banale, se si pensa un legame tra due termini che non sia un movimento di pensiero?

Il soggetto colto come pensiero, il soggetto idealista, di fatto non può che potere a partire dal suo presente. Ma questo presente a partire dal quale il soggetto può, non può su di lui. Questa disparità tra il potere del soggetto e il sostegno stesso del suo potere, quanto questo potere presuppone – la sua solida base – è singolarmente impoverita nel famoso “non ho voluto la mia esistenza” su cui si è tanto filosofato negli ultimi tempi. Caratterizza proprio il surplus che comporta il soggetto rispetto ai fenomeni. Riferito ai

¹ “riferisce” in sovrascrittura dattilografata di una parola illeggibile.

¹¹ Dattilografato sul verso di una minuta di lettera amministrativa datata 1953.

poteri, è ciò su cui il potere non ha presa; ma tutto ciò che è fuori del potere non è un assoggettamento, né una servitù. È questa interpretazione limitata che ne danno Heidegger e Sartre. Per Heidegger, la *Geworfenheit* è il fatto che alcune possibilità sono allo stato del colto già da subito, imposto già da subito; per Sartre il presente è più forte del passato della *Geworfenheit* e può essere assunto in un impegno volontario: si può sul passato⁸. Per noi, questa base solida del potere nell'essere non è un ostacolo al potere, ma la sua condizione, il suo privilegio; il suo rifugio e in qualche modo la sua gloria. È ciò attraverso cui il soggetto è altra cosa che un fenomeno, che un gioco di luce. La preminenza del soggetto sull'oggetto non dipende dal fatto che il soggetto è l'origine dell'oggetto e che resiste al dubbio, ma dal fatto che, fonte della libertà, non è a sua volta essere fluttuante <f. 21> e arbitrario, ma stabile nell'essere; come dice meravigliosamente Descartes, una cosa che pensa, nel luogo d'abitare.

La posizione nell'essere è fondamentalmente distinta dall'atto non perché sia passività. La passività presuppone già una libertà – è la limitazione di una libertà. Mentre la posizione è al di fuori dell'attività e della passività. Nell'atto e nello sforzo dell'atto c'è proiezione verso qualcos'altro che sé e c'è come una negazione di sé. Il fuori di sé del potere dell'atto e dell'intellezione è originalmente negazione di sé – è la trascendenza. Nella posizione<, > al contrario<, > l'atto di porsi non ha oggetto fuori di sé. Non si nega ma al contrario si afferma. Quanto importa non è la sua esistenza ma la sua insistenza. È a casa sua/presso di sé. La posizione è l'essere a casa propria/presso di sé. Se possiamo trovargli una trascendenza, sarà di un tipo completamente differente dalla proiezione del potere. L'essere a casa propria/presso di sé è del tutto differente dalla fosforescenza. Consiste, al contrario, in una maniera di rimanere all'interno di... a casa propria/presso di sé – e non a svelarsi. L'essere a casa propria/presso di sé è ben distinto dall'essere degli oggetti – perché è proprio attraverso la luce che gli oggetti si danno, si abbandonano all'intelligenza. Se l'esistenza può rivelarsi in quanto Sartre ha chiamato la sua oscenità¹, è perché inizial-

¹ "oscenità" in sovrascrittura di "oscurità".

mente è interiore e perché la sua stessa rivelazione è in qualche modo un'impudicizia⁹. La condizione di ogni potere è dunque la posizione. L'essere del potere è mistero, refrattario alla luce, in sé. Ma questo in sé estremo = senza trascendenza – questa affermazione senza negazione<,> questa interiorità integrale – è tutto il peso dell'essere. <f. 22>¹ Descriverla come un'indifferente e inoffensiva presenza è trasformarla in fenomeno, situarla in un insieme, prestarle un senso, è tradire proprio il peso che possiede il soggetto, il debordamento che domina nonostante l'assenza di qualunque negazione, di qualunque trascendenza: un peso d'essere attraverso cui l'essere si afferma. In cosa può consistere questa trascendenza senza trascendenza? Come può, l'essere, essere in sé e allo stesso tempo fuori di sé? Come è possibile un fuori senza che ciò avvenga a prezzo di una negazione? Come può un mistero rivelarsi senza profanarsi? E quale può essere questa relazione con il fuori che non dovrebbe essere intellezione? Ancora una volta l'essere che ha una solida base – il soggetto<,> contiene come un appello a un ordine pubblico al quale si impone come un diritto all'esistenza – È come rivestito di un'importanza che impegna anche quanto non è lui. L'aspetto fenomenale e concreto di questa affermazione – lo abbiamo propriamente nella dignità della persona e nel carattere sacro di ogni creatura; al di fuori di ogni teologia – l'importanza di ciò che è. La chiamiamo la gloria dell'essere. Con la sua gloria il soggetto, nonostante il suo mistero, e conservando il suo mistero – ha sopravanzato se stesso. Il suo in sé diviene un per altri.

E questa trascendenza altra rispetto a quella del potere e dell'intellezione che si produce con la proiezione – è proprio l'espressione. Qui non è la luce ad essere il prototipo sensibile, ma il suono. La relazione con l'essere, nella sua gloria d'essere – è intendere.

<f. 23>¹¹ 9^o La fenomenologia del suono

Il suono si presenta a noi anzitutto come una sensazione tra le altre, che di conseguenza fa parte del mondo della luce. Come ogni luce, si riferisce – al soggetto. Giungendo da fuori, inteso, è come se

¹ Dattilografato sul verso di uno stampato datato 1955.

¹¹ Dattilografato sul verso di uno stampato datato 1955.

giungesse da noi e intendere non è che sinonimo di comprendere, il cui termine è evidenza. In che consiste, tuttavia, la sonorità del suono? Nel suo risuonare. Nel suo stesso essere il suono è scoppio. O, per dirlo in maniera che fa ulteriormente risaltare il suo carattere sociale – il suono è clamore. Il mondo della luce è un mondo di trasparenza attraverso il quale possediamo il mondo abbracciandolo. Mondo continuo, in cui la forma sposa perfettamente il contenuto: il contenuto è l'intero evento del fenomeno<, > è chiarito dalla forma che gli presta un senso. Mondo di solitudine in cui tutto ciò che è altro è ad un tempo mio¹. L'essenza del suono, al contrario, è rottura. Non la rottura nel mondo della luce e del silenzio – dove la rottura scopre una continuità più profonda<, > dove la lacerazione è sottintesa dalla continuità e dall'universalità dello spazio. Ma rottura pura che non conduce a qualcosa di luminoso ma che fa risaltare la luce. In quanto qualità sensibile, in quanto fenomeno, il suono è luce; ma è un punto di luce in cui il mondo brilla, in cui è sopravanzato. Il sopravanzare se stessa della qualità sensibile, la sua incapacità di trattenere il contenuto – è la sonorità stessa del suono.

Ma la possibilità di uscire dal mondo della luce attraverso il suono non è l'apertura di una finestra da cui penetreremmo in un altro mondo di luce più vasto. Per vasto che sia, il mondo della luce è un mondo solitario. Il <f. 24> suono non annuncia a chi lo intende qualcosa che può essere inglobato nella sua solitudine, ma nella gloria di un altro essere. Non è dunque un difetto, ma un vantaggio del suono, sopravanzare la sua forma e non darci un altro mondo che, in quanto luce, sarebbe inglobato in quello in cui ci troviamo. Il suono è l'elemento dell'essere come essere e come, tuttavia, non convertibile in identità dell'io che coglie il mondo rischiarato come proprio. Abbiamo detto in che modo il suono lacera il mondo della luce e introduce un'alterità e un al di là nel mondo. {L'altro può porsi come assoluto e insieme come in relazione a me. L'assoluto della sostanza non è alterato da tale relazione. Con il suono l'assoluto, pur rimanendo assolutamente altro, si impone: il suono non è che suono, non è niente, il soggetto non ha lasciato niente di sé.}

¹ "mio" in sovrascrittura di "stesso".

Vogliamo abbordare di nuovo la fenomenologia del suono da un altro piano. Il suono non è una qualità della cosa come il colore o come la forma, come l'odore, il sapore o il contatto. È come una qualità superflua, come una qualità di lusso. Bisogna smuovere la cosa perché esso¹ emetta un suono. Il suono raddoppia tutte le manifestazioni della cosa. Il cannone spara, la pialla pialla, il vento soffia, l'uomo cammina – e tutte queste azioni sono associate al rumore – le quali in rapporto all'atto non sono che epifenomeni, annunciano proprio quanto c'è di evento in tutte le manifestazioni dell'essere. Risuonare è imporre a noi quanto c'è di verbo in tutti i sostantivi. Il suono non è una qualità pura e semplice – è una qualità che si riversa nel tempo, che intrattiene con il tempo una relazione che non assomiglia per niente a quella che caratterizza il colore. Anche il colore ha una durata, ma in qualche modo il tempo passa su di lui, mentre il suono fa scorrere il tempo stesso, come se fosse lo spostamento o il risuonare del tempo stesso, come se fosse il tempo che diviene visibile. Manifestazione di quanto, per essenza, non si manifesta – ecco <f. 25> la differenza tra intendere e vedere. Il suono è l'elemento conosciuto, la luce è l'elemento dell'intellezione e del potere.

In un poema dal titolo “Il Profeta”, Puškin, descrivendo la trasformazione del senso che conduce alla conoscenza profetica<,> estende gradualmente l'udito fino alla percezione dell'evento stesso dell'essere, come se l'essere stesso delle cose potesse essere inteso:

“I miei orecchi sfiorò
Ed essi si riempirono di fragori e suoni
Ho udito la contraddizione dei cieli
Il volo degli angeli che ascendevano
Il moto dei mostri sottomarini
Il vegetare del ramo nella valle”¹⁰

Il suono è dunque la gloria dell'evento altro: il misterioso dell'essere in quanto altro. Non ne è il segno. Il segno è una qualità sensibile che rinvia ad una qualità sensibile assente, che sostituisce questa qualità. Il suono può sicuramente divenire segno – ma la sua funzione originale – come la stiamo svolgendo – è differente.

¹ Leggere “essa”.

Il rapporto con l'evento d'essere che non sostituisce, di cui non è immagine – ma semplicemente il risuonare – è un rapporto irriducibile. Non può essere ricondotto che alla sonorità stessa del suono. Se l'elemento naturale della parola è il suono, il simbolismo della parola non consiste semplicemente nel servire da segno per qualità o pensieri che hanno come oggetto delle qualità, ma nel far risuonare l'alterità stessa del soggetto. La parola non è soltanto il nome di un oggetto o di un'idea, è il risuonare dell'essere del soggetto. Possiamo dirlo ancora una volta in maniera differente: la parola non è un nome, è verbo. Resta inteso che il verbo non è il nome di un'azione come il nome è nome di una cosa. Piuttosto che il <f. 26> rapporto del verbo all'esistere che esso esprime è come il risuonare stesso dell'essere. È in questo senso che la sonorità del suono – è il simbolo. È in questo modo che il simbolo è altra cosa che un' allegoria o un segno.

Siamo ancora lontani dalla parola come la conosciamo nel linguaggio corrente – in cui la parola ha un significato <, > in cui, di conseguenza, è anche segno. Ma se la funzione principale della parola consiste nel risuonare dell'essere, deve essere possibile dedurre la modifica essenziale da suono in parola. In questa deduzione apparirà meglio il posto eccezionale del linguaggio nell'economia dell'essere, come pure il suo posto eccezionale in rapporto al segno.

Ma il suono non è niente, puro epifenomeno nel mondo delle cose visibili. Esso è immediatamente qualificato. La sonorità è qualificata <, > integrata in un insieme che costituisce una musica. Sicuramente la qualità, il contenuto che è il suono, non è che questa rottura della continuità: il rompere e la percepibilità del rotto coincidono. Ma nei rumori del mondo è la qualità che vince sulla sonorità – perché non c'è alcuna alterità nelle cose. La funzione di scoppio e di rottura tuttavia può vincere sull'estetica e sulla qualità. La campana è uno strumento per produrre suono nelle funzioni del suono. Essa fa scoppiare il mondo continuo della luce come un appello dall'al di là. La sonorità nel suo insieme descrive la struttura di un mondo in cui l'altro può apparire.

Proprio questa qualità e questa musicalità {del suono} è superata < sic > nella parola, ma sonorità pura: il suono qualità è in questo senso come una parola che ha perduto il suo significato. Il senso

della parola risiede non nell'immagine che le è associata, ma nel <f. 27> fatto che un oggetto può giungere a noi dal di fuori – vale a dire può esserci insegnato. Il linguaggio è la possibilità di apparire dal di fuori per un essere, per una ragione di essere tu, di presentarsi come volto, tentazione e impossibilità di assassinio.

Solitamente si crede che la parola sia associata ad un'idea e che comunicare la parola sia suscitare l'idea che le è associata, che il dialogo è successivo alle nozioni, all'innalzamento delle sensazioni all'idea generale. Non è la generalità ma l'alterità della nozione – il fatto che è insegnata, viene da una ragione altra, una nozione associata al suono è il residuo di una situazione che consiste nell'apprendere <sic>. Apprendere non è comunicazione di un pensiero (sarebbe ritornare alla preesistenza dei pensieri sulla parola e, di conseguenza, tornare fatalmente ad un'armonia prestabilita), ma relazione prima: trovarsi davanti a una ragione altra, esistere metafisicamente. Il pensiero, dunque, non precede il linguaggio, ma è possibile solo attraverso il linguaggio, vale a dire attraverso l'insegnamento e il riconoscimento di altri come maestro. Il passaggio dall'implicito all'esplicito {dall'individuale al generale} che ci si offre come un miracolo personale presuppone un maestro e una scuola. La dottrina parlata – *l'Ausdrücklich denken*¹¹ – presuppone scuola e insegnamento.

10° Ricapitolazione e passaggio al problema del linguaggio come segno

Ci siamo chiesti se il discredito che pesa sul linguaggio non fosse dovuto al fatto che se ne limitasse la funzione alla comunicazione di un pensiero preesistente come segno di questo pensiero e abbiamo mostrato che tale concezione<, > a sua volta, <f. 28>¹ poggiava su una nozione di pensiero situata nell'elemento della luce. Concezione che in realtà partiva da un pensiero e da una ragione secondo la modalità dell'io. La prima persona coincideva con l'universalità. Concezione che a sua volta riconduceva la società ad una coesistenza dei soggetti che partecipano con la rappresentazione a una base comune di pensiero, ad una coesistenza degli individui – ognuno

¹ Dattilografato sul verso di uno stampato datato 1955.

per sé – o a una scomparsa dell'individuo nel comune – (monadologia o panteismo).

Contro questa nozione del sociale, abbiamo cercato di descrivere un rapporto sociale che si produce tra soggetti che non sono fianco a fianco attorno ad un contenuto comune, ma uno per l'altro – uno di fronte all'altro senza l'intermediario di un contenuto comune. Non è il contenuto comune a rendere possibile la comunicazione ma la comunicazione deve rendere possibile il contenuto comune, vale a dire che siamo frutto dell'insegnamento – di una ragione prima di tutto {,Tu}. Per questo siamo frutto nonⁱ del soggetto in quanto potere – (inteliezione come io) ma di quanto in lui è condizione del potere: la sua posizione nell'essere, la sua base solida.

La posizione è stata distinta da una semplice resistenza ai poteri ed è apparsa nel suo aspetto positivo come la gloria stessa dell'essere, il suo essere a casa propria/presso di sé: il potere non fluttua nell'aria.

A sua volta, questa gloria ci è apparsa come una trascendenza, ma di un altro tipo rispetto a quella del progetto. La negazione di sé che si realizza nel progetto – è, al contrario, affermazione di sé nella posizione. Porre sé non è partire da sé, è risiedere, non esistere, ma imporsi attraverso la propria-in-sistenza. Il fatto di essere è accanto al pensare e al fare. Ma il fatto di essere conduce fuori, è la trascendenza della non trascendenza – Fenomenicamente questo si afferma – con la dignità della <f. 29>ⁱⁱ persona o con il carattere sacro di ogni creatura. La nozione di creatura – lo notiamo di passaggioⁱⁱⁱ – prende posto proprio qui: rapportata ai poteri del soggetto, l'origine come ostacolo – sia che limiti questi^{iv} poteri, sia che si insista sul carattere assolutamente contingente dell'origine – vira in libertà:^v dell'arbitrio (Sartre)<:>^{vi} perché la mia esistenza che non

ⁱ “non” in sovrascrittura di “più”.

ⁱⁱ Dattilografato sul verso di una lettera datata 1955.

ⁱⁱⁱ “lo notiamo di passaggio” è scritto a mano in uno spazio lasciato in bianco nel dattiloscritto.

^{iv} “questi” in sovrascrittura di “i suoi”.

^v Nell'originale dattilografato i due punti sono barrati.

^{vi} Nell'originale dattilografato i due punti sono aggiunti a mano.

ho voluto, nessuno l'ha voluta. La passività dell'origine vira allora in libertà. Il carattere in qualche modo glorioso, assoluto della mia origine – nella misura in cui si oppone a questo rovesciamento – è proprio il carattere creato del soggetto.

Con questa descrizione della gloria siamo giunti ad una delle funzioni che deve assumere l'espressione: manifestare ciò che non può essere manifestato – un rapporto con l'esteriore – che lascia intatto l'assoluto dell'altro per colui che ascolta¹, una relazione con quanto non può essere offerto alla luce – vale a dire altra cosa che significato – poiché il segno non è che un rinvio a quanto è assente e non a quanto è inaccessibile – alla luce.

Se il simbolo possiede nell'esistenza una funzione differente dall'allegoria e dal segno, se è altra cosa che un rapporto con una realtà che per ragioni empiriche è inaccessibile all'uomo ma che sarebbe accessibile a Dio – se <il> simbolo è una funzione indipendente dalla visione e non una visione insufficiente – abbiamo indicato il valore simbolico dell'espressione. Essa si realizza nell'elemento del suono. Ma l'espressione è anche segno. Non è semplicemente la presenza di una ragione altra dalla mia: l'insegnamento comporta un significato. Il problema fondamentale che ci siamo spinti a porre consiste nel chiedersi perché il linguaggio è anche un sistema adatto. Quale è il posto del significato nella relazione con la trascendenza che rappresenta la società?

<f. 30> 11° Il rapporto con l'Altro e il significato

Per tutto ciò, ritorniamo all'ipotesi da cui eravamo partiti, per vedere più da vicino l'evento d'essere che essa realizza. La gloria è l'esistenza d'Altri. La gloria dell'essere passa inosservata in me e può apparire come fatalità. È in altri che la sua gloria appare; vale a dire che l'essere appare come creazione. In modo tale che l'io non si riconoscerà giustificato che a partire dal Tu. Ma il soggetto che si pone, se ponendosi non realizza un atto di potere, se è come l'Altro

¹ “ascolta” in sovrascrittura di “scrive”.

stabile nell'essere, non¹ lo sa¹¹, perché è inchiodato a sé. La Gloria della creatura non mi arriva che dall'Altro, è intesa.

Per il soggetto non si tratta dunque di sostituire la nascita di cui non avrebbe avuto volontà con una nascita assunta. Anche una nascita scelta avrebbe avuto<,> per il fatto stesso di essere un ingresso nell'essere, qualcosa di definitivo. Non è il fatto di imporsi ad una libertà che costituisce il tragico dell'essere ma, per così dire, la sua stessa identità, il fatto che l'io dell'essere è inchiodato al suo sé. Il soggetto che assume l'essere attraverso l'ipostasi è anche sostenuto dall'essere. In questo senso, prima di ogni manifestazione della libertà, l'essere è inchiodato a sé. È nella nostalgia di un'altra personalità – nostalgia nella sua espressione bruta, insensata<,> poiché se dovevo essere l'altro – occorreva un elemento di continuità che non può essere che il mio io – che il tragico dell'identità può essere colto.

Singolare tragedia! Ma è questa che scopriamo alla base della noia. La noia non è soltanto la nostalgia di un altro orizzonte, monotonia di un mondo troppo familiare, ma la noia con sé. Non soltanto incatenamento ad un carattere, a degli istinti – ma anche a se stessi – che risveglia la nostalgia dell'<f. 31>evasione, ma che nessun cielo sconosciuto, nessuna nuova terra, giungono a soddisfare, perché nei nostri viaggi, noi portiamo noi stessi. Nostalgia insensata, certo: perché se io evado da me stesso – a meno di annientarmi – occorre che nell'altro io – resti un io – un elemento di continuità. Evasione da sé che non mi permette che la condizione di un avatar.

Ma assurdità rispetto ad una concezione che non va al di là delle nozioni che, da Parmenide, descrivono l'essere come unità.

L'infelicità della soggettività non dipende dalla finitezza del mio essere e dei miei poteri, ma precisamente dal fatto che io sono un essere o un essere uno.

Infelicità che rivela perché l'essere completo è incompleto. Perché è solo. La solitudine non è la privazione di una collettività di simili – ma il ritorno fatale dell'io a sé. Essere solo è essere la propria identità. Infelicità a cui tutti i poteri offrono solo un'illusione

¹ “non” in sovrascrittura di “lo”.

¹¹ “sa” in sovrascrittura di “segue”.

di evasione. Il “non è buono per l'uomo essere solo”¹² di cui parla la Bibbia al suo inizio si rivela nel momento in cui l'uomo ha passato in rivista tutti gli esseri ai quali ha dato un nome, ma non ha ancora parlato, non ha un aiutante di fronte a sé; infelicità che si risolve con l'apparizione del femminile perché in esso l'uomo riconosce la sua propria sostanza – perché il rapporto con il femminile è proprio il compimento della sua nostalgia d'essere l'altro: Essere l'altro è insensato se lo si immagina come un'identificazione con lui perché allora non si è più se stessi, si è completamente l'altro. Essere l'altro è un evento nell'essere di struttura irriducibile e che è articolato nella relazione sociale – ricondotto da una semplice rappresentazione d'altri – alla relazione erotica. Originalità di una <f. 32> relazione che sfugge, – che si trasforma in coesistenza quando si abborda la relazione erotica a partire dalle relazioni sociali come quelle che nel mondo della civiltà si offrono come rappresentazioni collettive, di conseguenza in termini di poteri che non possono rispondere alla nostalgia dell'evasione da sé che è l'infelicità dell'ipostasi.

Comprendiamo meglio, ora, come la relazione sociale in quanto relazione erotica – non è soltanto un fatto empirico, ma risponde alla struttura stessa del soggetto ed è un momento ineluttabile nell'economia generale dell'essere.

Ma lo stesso rapporto erotico è possibile solo se l'altro è umano – vale a dire se nell'alterità totale d'altri io riconosco il mio simile. Non si tratta dell'idea di un soggetto identico sotto la diversità; ma del mantenimento della differenza radicale che è quella del sesso e dell'identità del simile – è proprio la concezione della ragione nella sua differenza tra io e tu, contro la ragione impersonale che in realtà non è che la ragione dell'io. Ma questa necessità di un volto umano dietro la differenza del sesso possiamo mostrarla ponendo la questione della temporalità che la relazione erotica implica.

Se la relazione erotica non è soltanto una società di coesistenza o di partecipazione a una rappresentazione collettiva comune, ma l'evasione da sé e un ricominciare, deve essere strettamente legata al tempo. Il tempo della sessualità non può somigliare a questa serie di istanti attraverso la quale una sostanza si mantiene e che, semplice avatar, fa una nuova esperienza nel nuovo istante; questo è il tempo

che conosce l'intelletto – e in cui il tempo stesso non è che l'oggetto di un potere. <f. 33> La sostanza è proprio quanto non ricomincia. Chi è il soggetto, nel senso etimologico del termine, il supporto della mia relazione con l'altro. Penso che sia il figlio. Non posso tornarci sopra in questo momento¹³. Il fatto che il termine comune è posteriore ai termini della relazione – è la sola possibilità ontologica dell'evento dell'evasione. Se si ponesse nell'abisso inoltrepassabile che separa il soggetto dall'alterità totale del femminile – il soggetto porterebbe con sé, nella sua evasione, la base ultima di sé. L'io non sarebbe evaso da sé, ma avrebbe conosciuto solo un avatar.

Ma questo avvenire in cui la relazione intersoggettiva permette al soggetto di evadere da sé – deve anche conservare una relazione con il presente.

Il successivo della relazione intersoggettiva deve essere in qualche maniera simultaneo. Perché il soggetto non evade da sé reincarnandosi nel figlio – Non abbiamo presentato una teoria della trasmigrazione delle anime. L'evasione da sé non è un semplice ricominciare del soggetto. È fatta della relazione con il figlio. La paternità non è semplicemente un rinnovarsi del padre nel figlio e il suo confondersi con lui. È anche un'esteriorità del padre rispetto al figlio: un esistere pluralista. Nel verbo esistere c'è una molteplicità che manca alle più ardite analisi esistenzialiste.

Alla realizzazione dell'ordine intersoggettivo che è il tempo occorre dunque – un ordine in cui il successivo del tempo è simultaneo.

Questo ordine intermedio tra la successione del rapporto intersoggettivo e la simultaneità dell'ordine cosmico della luce è <f. 34>¹ la *fabula* [“*fable*”]. La parola in quanto instaurazione del racconto integra la relazione intersoggettiva essenzialmente temporale nella simultaneità di un mondo, costituisce questa interpretazione della società e del cosmo che forma una civiltà. Il suono, invece di manifestare la pienezza dell'esistere – la esprime rimandando ad altra cosa chi la soggettività <sic>¹¹, il suono diviene segno. Non è dell'io che si tratta – ma dell'io come di un lui. Il soggetto si manifesta non come mistero, nella sua nudità d'essere, ma rivestito del suo mito,

¹ Dattilografato sul verso di uno stampato datato 1955.

¹¹ Bisogna sicuramente leggere “che la soggettività”.

nella sua decenza. Sono io stesso, ma già impegnato in relazioni che mi identificano e che la parola come segno evoca.

Da qui la parola è essenzialmente dialettica. Nello stesso tempo rivela e cerca. La parola comporta una menzogna essenziale. E questa coscienza della menzogna costituisce tutto il tormento della parola. La menzogna risiede nel carattere ineffabile di una relazione che tuttavia si realizza attraverso una fabulazione. Ma l'apparizione della fabula come condizione della trascendenza erotica – indica proprio il primato definitivo di un ordine dell'intelligenza – non impersonale – ma di un faccia a faccia di volti.

12° La dialettica della parola

Nella parola c'è un'impossibilità di sincerità che ne costituisce l'unica sincerità. In alcune situazioni dei romanzi di Dostoevskij o di Gide i personaggi si interrompono durante una piena confessione per dichiarare che recitano una commedia, che fanno letteratura – e, ancora, questa confessione di istrionismo – è la sola sincerità a loro concessa. Per il personaggio <f. 35>¹ di *Ricordi dal sottosuolo*¹⁴ parlare – è un progressivo e disperato spogliarsi per ripresentarsi ancora e sempre travestimenti che ogni nuova parola aggiunge invece di strapparli – incapace di scoprire la nudità cercata. In ogni momento la¹⁵ personaggio si ritrova conforme ad un mito che vorrebbe oltrepassare.

Esistono anche situazioni opposte a questa sincerità – in cui lungi dal lottare contro il travestimento del mito la persona si conforma al suo personaggio, si ammantava del suo mito. È l'eroismo dell'abitudine, è mirarsi nello specchio della storia, è parlare come se si fosse già il ritratto appeso in una galleria di avi o in una rivista illustrata – è tutte le frasi che cominciano con “noialtri”. La persona si rifugia nel suo mito invece di produrla¹⁶.

Ma le forme degradate di questa mistificazione e di questa cattiva fede non annullano il significato ontologico dell'opera della pa-

¹ Dattilografato sul verso di uno stampato datato 1954.

¹⁵ Leggere “il”.

¹⁶ Bisogna leggere “produrlo”. L'originale dattiloscritto porta la correzione aggiunta a mano: “o di disfarlo”.

rola. La simultaneità del successivo, le persone abbordate attraverso la fabula – instaurano l'ordine stesso della civiltà della persona che si libera della sua posizione sessuale, situata ormai in un ordine simultaneo e in un uguaglianza di persone.

Il mondo della parola dunque non ricopre il dominio del quotidiano heideggeriano. Non rappresenta una caduta. Per la realizzazione stessa della relazione sociale attraverso l'eros – è necessaria l'instaurazione di un ordine cosmologico e simultaneo. I tratti fondamentali di una società poliziesca – con le sue ipocrisie e le sue menzogne – che rende possibile questa facilità della cortesia, che porta via quanto può esserci di tormentato e di esasperato e di caotico nel mistero dell'eros, non è una caduta, ma un compimento della parola, necessitato dall'intersoggettività essa stessa <sic>. L'errore consisterebbe nel prenderla per la forma originale della collettività <f. 36>¹ e nell'ordinare la struttura dell'eros nel dominio dell'empirico e dell'accidentale.

Abbiamo risposto anche alla seconda domanda: la parola è segno, ma segno che non trasmette un pensiero che per nascondere l'essere del soggetto e il suo evento misterioso dell'intersoggettività.

Segno, inoltre, che, ritagliato nell'elemento del suono, conferisce alle nozioni significate un rapporto con il mistero dell'essere, vale a dire la funzione di simbolo che, di conseguenza, spezza la continuità dell'universo luminoso.

13° La relazione sociale

Concludendo, vorremmo insistere su alcune idee che mi <sic> sembrano particolarmente importanti nello sviluppo che sto compiendo.

Innanzitutto sull'idea di relazione sociale, come non riducentesi all'interazione?¹¹ e che introduce nell'idea stessa di essere un pluralismo assolutamente contrario all'ontologia di Parmenide e di Platone.

In nessun modo tutto ciò è riconducibile ad una specie di romanticismo della vita impersonale che, al di là degli individui e serven-

¹ Dattilografato sul verso di una lettera ricevuta recante la data 1955.

¹¹ Scritto a mano in uno spazio lasciato in bianco nel dattiloscritto.

dosi degli individui<,> realizza i suoi misteriosi disegni. Dottrina spesso difesa, durante gli ultimi 15 anni, dai filosofi ufficiali d'Oltre-Reno¹⁵. In realtà niente è più lontano. Perché la relazione sociale di cui abbiamo affermato l'irriducibilità rispetto alle relazioni di intellesione – è stata trattata da un capo all'altro come un problema della persona, perché è proprio la rivoluzione radicale che si produce nell'essere con l'ipostasi, con la posizione del soggetto che è stato il punto di partenza <f. 37> della nostra deduzione.

È proprio per preservare la relazione sociale da ogni idea di fusione e di partecipazione che abbiamo posto il soggetto come essere che si rivela solo attraverso la sua gloria e che rimane a casa sua/presso di sé. Successivamente è la contrazione stessa del soggetto nel ritorno dell'io su di sé – in qualche modo l'insufficienza del suo troppo-pieno che ci ha condotto verso le idee dell'eros e della fecondità.

D'altra parte abbiamo voluto mettere in discussione la nozione di *Geworfenheit*, non per rigettare l'idea della creazione, come credete voi, ma per ritrovarla, liberata dalla maledizione che si salda alla *Geworfenheit* o ai suoi succedanei in Heidegger e in Sartre. L'“esser già stato”, che si rifiuta a una memoria suscettibile di assumerlo, che si rifiuta al potere è, in fin dei conti, la colpa. Questa confusione tra l'*ens creatum* e l'*ens peccatum* è ineluttabile fintantoché si fa fenomenologia, vale a dire fintantoché si analizza la coscienza, vale a dire ancora, fintantoché si filosofa rispetto ai poteri umani. La coscienza è il modo di esistenza di un essere che può e, da quel momento, il rapporto con il cominciamento è una relazione con ciò che non può. Essa appare come un limite e come un'infelicità. Non percepite tutto il manicheismo incluso nella nozione heideggeriana di *Geworfenheit*? Non c'è con il cominciamento una relazione altra da quella del “potere o non potere”? Non c'è con l'avvenire un'altra relazione che quella del “progetto”? Ecco domande che forse obbligano ad uscire dalla fenomenologia. La relazione con il cominciamento invece di costituire l'infelicità della *Geworfenheit*, non deve cagionare la fede nel Padre, la sicurezza di un mondo creato? La colpa non è nell'origine passata – <f. 38>¹ nel “profond

¹ Dattilografato sul verso di uno stampato datato 1955.

jadis, jadis jamais assez” [“‘allora’ profondo, ‘allora’ non mai abbastanza”]¹⁶, ma nell’origine del soggetto – dell’orgoglio essenziale dell’io – che ignora il passato, che è in contrasto con il passato, a causa del suo evento di presente. Per questo ho cercato di trovare il tragico dell’esistenza – e la colpa – non nella *Geworfenheit* ma nella libertà stessa del presente, nel suo assoluto, in questa libertà che volge in responsabilità e che chiama l’avvenire, vale a dire il perdono. Avvenire piuttosto differente dal progetto ancora interamente legato al presente – interamente concepito come un potere, e che nelle mie conferenze su il Tempo e l’Altro¹⁷ ho tentato di cogliere attraverso la sessualità, la relazione con il Femminile e con il Filiale, come una relazione con l’Altro. È la ragione per cui mi trovo all’opposto del principio angelico e onnipotente di Sartre; e alla *Geworfenheit* heideggeriana.

14° Conclusione

Il dominio e l’evasione da sé appaiono dunque come due poli tra i quali oscilla il movimento dell’essere. Con la fabula l’espressione dell’uomo che è inizialmente la sua stessa trascendenza temporale, il suo essere a due, ciò attraverso cui è aperto sul tempo e si libera dal definitivo della sua posizione, si riconduce a un potere dell’uomo. In nessun modo questo movimento che fonda la civiltà dovrebbe essere considerato come una degradazione o una caduta: la felicità dell’uomo è possibile solo se esiste una persona che ha il potere di felicità<, > che l’assume. La civiltà in cui la persona si afferma come una sovranità è la condizione di una trascendenza come compimento di una promessa. La fabula e il pensiero annunciano la trascendenza <che> può prodursi non più come un’anticipazione – come una precedenza, poiché l’avvenire è refrattario ad ogni potere.

Il rapporto del soggetto all’altro deve dunque riferirsi ad una situazione in cui questa trascendenza si fa in un presente. Questa situazione in cui il soggetto si rapporta all’altro nel suo presente – pur conservando il proprio mistero e in cui anticipa altri senza potere su di lui – è la parola. La parola instaura l’ordine intersoggettivo nel presente o, ancora, permette di rendersene conto. Solo l’uo-

mo civile può rendersi conto della sua felicità, vale a dire compierla esplicitamente.

Se, in fin dei conti, la felicità è un evento e non una comprensione – se il destino umano alla fine non è un'ontologia – se altre relazioni rispetto a relazioni di comprensione lo saldano all'essere e costituiscono il suo essere – se essere non si riduce a potere – l'ontologia, la comprensione, il potere, sono condizioni del compimento dell'essere – nella misura in cui il compimento è realizzazione e presuppone un prima e un dopo, e un dopo dato nel prima. Dunque una simultaneità del prima e del dopo è la condizione di un dopo che conserva la struttura del compimento e questa simultaneità è il pensiero e la coscienza fatalmente rivolta verso il cosmos. Essa è il segreto dell'uomo in quanto essere civile, in quanto comprendentesi a partire dalla fabula che con il racconto storico arresta la sua storia, che ingloba il suo divenire in un presente e "può" sull'avvenire. È a partire da qui che si può situare ogni pensiero teorico, ogni sapere, nell'economia dell'essere. E, alla fine, comprendere il ruolo della stessa filosofia che non saprebbe mai confondersi <f. 40> con l'essere stesso dell'essente, che si serve di concetti e che enuncia strutture, anche quando prende in prestito tali concetti dalla storia o dalla teologia<, > che, alla fine, chiarisce. Ma chi può, nella simultaneità di una cosmologia, donare senso a ciò che sarà compiuto; chi annuncia l'avvenire ma non lo compie.

II

Poteri e Origine

Avvertenza su Poteri e Origine

Poteri e Origine è il titolo di due conferenze (in realtà una sola conferenza in due sedute) pronunciate il 1° e il 3 febbraio 1949 al Collège philosophique. Il manoscritto che presenta le due conferenze in successione, si compone di 66 fogli non impaginati (22 per la prima conferenza, 44 per la seconda) raccolti in un foglio piegato in due – verosimilmente il dorso di cartoncino di un bloc-notes –, in cui, sulla prima pagina, Levinas ha scritto con penna a sfera ad inchiostro blu titolo, luogo e data delle conferenze. Si tratta, per la maggior parte, di parti di fogli tagliati di provenienza diversa, quasi tutti dello stesso formato (approssimativamente 21 × 13 cm) e manoscritti sul retro, nella maggior parte dei casi con penna stilografica ad inchiostro blu o nero, talvolta invece con penna a sfera ad inchiostro blu. Gli altri fogli (da 8 a 12, da 14 a 22) sono stampati provenienti dalle bozze della prima edizione di *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, opera apparsa l'anno in cui le due conferenze furono pronunciate. I fogli delle bozze, che riprendono la quasi totalità dell'ultimo studio dal titolo "Dalla descrizione all'esistenza"¹ della prima edizione dell'opera (che sarà ampliata per la seconda edizione), portano delle segnalazioni manoscritte: annotazioni marginali scritte a matita (in un caso ripassata con penna a sfera ad inchiostro nero), come pure sottolineature a matita, segnalazioni destinate probabilmente a marcare articolazioni e passaggi significativi del testo nella cornice della sua utilizzazione per la

¹ Levinas non utilizza la seconda parte dell'articolo, né i primi quattro capoversi della parte VII.

conferenza; infine, correzioni di bozze scritte con pennarello blu (eccetto una scritta a matita).

Si segnala che i fogli 38 e 41 sono parti di documenti amministrativi che è possibile datare 1959 o 1960: la conferenza, dunque, è stata in parte redatta molto tempo dopo esser stata pronunciata.

Poteri e Origine
Conferenze pronunciate al Collège philosophique
il 1° e 3 febbraio 1949¹

<f. 1> Potere^{II} e Origine
1^a conferenza

Vogliamo mostrare che il ruolo preponderante accordato nella filosofia occidentale alla nozione di potere si lega alla sua preoccupazione per la verità; la quale ~~diviene in questo modo~~ (non è) soltanto la grande questione dell'uomo, ma il grande evento dell'essere stesso. Lo scacco del potere compromette la verità, posta essa stessa nella sua solidarietà con il potere.

Cercheremo, perciò, di indicare altre categorie costitutive dell'essere che, in particolar modo, danno spazio alla nozione di origine e di vedere quale nuovo significato assume il concetto di verità in tale struttura dell'essere.

<f. 2> Insistiamo in particolare sulla nozione di origine perché, in tutta evidenza, non abbiamo potere su di essa. Il fatto che non abbiamo scelto di nascere sembra costituire il grande scandalo della condizione umana. Fa scandalo proprio in ragione del prestigio eccezionale di cui gode l'idea del potere e l'idea di libertà che la sottintende. L'impotenza sull'origine appone la marca del destino su ognuna delle nostre iniziative. Edipo che fa quanto non ha voluto fare soccombe alla sua impotenza sull'origine.

¹ Scritto a mano sul doppio foglio di cartoncino all'interno del quale sono raccolti i fogli della conferenza.

^{II} "Potere" è al plurale nel titolo che compare sul doppio foglio di cartoncino (cfr. nota precedente), ma al singolare nelle altre due occorrenze del titolo che si leggono rispettivamente sui fogli 1 e 22.

La filosofia europea è determinata dall'impotenza nei confronti dell'origine o della tragedia. La relazione con l'essere <f. 3> è un problema di potenza, una volontà di potenza. La filosofia risponde allo scacco dell'eroe. In questo senso è pagana, antropologica e anche antropomorfica. Risponde allo scacco dell'eroe, impotente nei confronti dell'essere più antico di lui, con un'ontologia, vale a dire con una comprensione dell'essere. All'eroe che soccombe tragicamente si sostituisce il saggio che domina l'essere nella verità. Egli non domina le situazioni specifiche della nostra esistenza, ma ciò in cui siamo implicati prima di essere giocati dalle situazioni specifiche – domina il fatto stesso di essere presi nell'essere.

Domina questo fatto con la comprensione, la conoscenza, il logos. Con la verità, <f. 4> nell'esistenza trova un punto dal quale dominare l'esistenza. Con il sapere scopre nel cuore dell'esistenza un punto assoluto vale a dire esteriore a questa esistenza. A partire da tale punto, il filosofo domina l'essere e la sua propria origine nell'essere. Ma questo "al di là dell'origine" in cui risale è, di fatto<,> una partecipazione all'eternità in cui la nozione storica di origine non ha più senso.

La reminiscenza platonica, in effetti, non rimanda all'origine, ma aggancia l'Io all'eternità delle idee. Non riduce il concetto al ricordo, ma il ricordo al concetto. L'"una volta" della reminiscenza è il già eterno.

<f. 5> Se l'idealismo supera l'impotenza nei confronti dell'origine con il superamento della nozione di origine che scompare nella conoscenza che sale immediatamente all'eterno – la filosofia dell'esistenza, rinunciando al privilegio di innalzarsi fino all'eterno, rinuncia, sembra, al dominio attraverso la verità; concepisce una verità che non domina l'oggetto a cui conduce. Si chiama ciò verità di descrizione. La descrizione è condotta come se il fenomenologo rinunciasse alla possibilità idealista di avere un piede nell'assoluto. La descrizione è condotta sempre al livello stesso in cui si trova il suo oggetto.

La maggior parte di <f. 6> questa conferenza consisterà nel mostrare che, nonostante le apparenze, l'ossessione del potere rimane dominante nella filosofia dell'esistenza. Anch'essa si muove nell'at-

mosfera della tragedia, ma' seppure non oppone ontologia alla tragedia, la sua ontologia è tragica <sic>. E dai suoi inizi nella fenomenologia husserliana, essa corre irresistibilmente verso l'ontologia – verso l'idea che il grande evento dell'essere è la comprensione dell'essere e, di conseguenza, un potere esercitato su di esso.

I fenomenologi hanno messo l'accento sulla descrizione. La polemica contro lo psico<f. 7>logismo nella prima parte delle *Logische Untersuchungen* ha esaurito le ultime risorse dell'argomentazione fenomenologica. La lettura relativamente facile del libro si spiega con il suo sforzo di dare forma agli argomenti, di mostrare e di dedurre per confutare. È a partire dal 2° volume – ad eccezione della *Untersuchung II*, di taglio ancora polemico, che il metodo ha assunto la sua forma caratteristica e ha divorziato dal ragionamento¹. I “perché” si accontentano di stabilire il primato di un fenomeno rispetto a un altro, di descrivere l'ordine dei fenomeni. Non innalzano mai al di sopra del fenomeno. Perché la sintesi della percezione sensibile non termina mai, l'esistenza del mondo esteriore è relativa e incerta. <f. 8> <testo stampato> ~~e incerta~~. L'argomento non conclude in una tesi che ha un significato indipendente dalla descrizione che esso riepiloga. La relatività e l'incertezza del mondo esteriore non significano altro che il carattere incompiuto della sintesi della percezione sensibile^{II}. L'ideale di esistenza assoluta rispetto al quale l'esistenza del mondo si pone come relativa è, a sua volta, preso in prestito alla descrizione dell'*adaequatio rei ac intellectus* nel compimento (*Erfüllung*) dell'intenzione con un'intenzione, e alla descrizione della percezione interna della riflessione. La conclusione riepiloga. Non sfocia come nelle prove scolastiche e cartesiane – oppure come in Kant, ad esempio nella *Confutazione dell'idealismo* – attraverso la combinazione di un principio razionale e del dato, in una verità superiore^{III}. Nemmeno in un'intuizione nel senso bergsoniano che va al di là della descrizione verso una

¹ “ma” in sovrascrittura di “anche”.

^{II} A margine: “L'assoluto della coscienza”.

^{III} A margine: “Opposizione alla tradizione, scolastici, Descartes, Kant, Bergson”.

verità presentita anzitutto a contatto dei fatti ed espressa dalla celebre formula “tutto accade come se” prima che non divenga dato immediato della coscienza in un istante eccezionale. L'intuizione bergsoniana conserva un carattere di privilegio, rimane qualcosa di mistico, una possibilità di trascendere la condizione umana². Nella fenomenologia, al di là del “ritorno alle cose”, c'è il rifiuto di separarsene mai. Non soltanto “zu den Sachen selbst”, ma anche “nie von den Sachen weg”³.

Sarebbe facile mostrare questo modo per ogni evidenza di trascinare dietro di sé tutte le evidenze da cui è sorta, di appesantirselne, – in tutte le analisi husserliane. L'intuizione delle essenze è fondamentalmente legata alle intuizioni sensibili, proprio come l'“intuizione categoriale”; l'oggetto della scienza non ci introduce in una sfera superiore, in una realtà vera in cui la ragione respirerebbe un'altra aria; rimane legato alle percezioni sensibili che hanno permesso la sua costruzione; rimane inintelligibile, senza di esse<,> si espone ai paradossi e al non senso e alle crisi della scienza⁴. L'intera fenomenologia sembra destinata a ritrovare proprio in queste evidenze fluttuanti tutte le evidenze dimenticate che le sostengono.

Nella filosofia classica, l'analisi della conoscenza perveniva alla descrizione dei limiti di tale conoscenza, comandata da un sentimento della conoscenza assoluta. L'idea di perfezione data al filosofo permetteva la descrizione della finitudineⁱⁱⁱ. La descrizione fenomenologica cerca il significato del finito nel finito stesso, di modo che le imperfezioni della conoscenza, invece di passare a fianco dell'oggetto intenzionato, lo definiscono con precisione. Da cui lo stile specifico della descrizione. Ogni volta che la filosofia classica insiste sull'imperfezione di un fenomeno di conoscenza, la fenomenologia <f. 9>^{iv} non si accontenta della negazione inclusa in

¹ Correzione di bozza: “come” in sovrascrittura di “concerne”.

ⁱⁱ A margine: “Intuizione sensibile ed eidetica – oggetto della scienza”.

ⁱⁱⁱ A margine: “L'idea di perfezione per descrivere il finito”.

^{iv} Questa pagina è composta da due parti di fogli di bozze incollati su un foglio bianco. La prima contiene la fine del capoverso che comincia sul foglio precedente, la seconda comincia dunque con: “Nella fenomenologia di Heidegger...”. Se si confrontano le due parti al testo definitivo apparso in *Scoprire l'esi-*

chez Heidegger et de l'idée de la description chez Husserl. Le pouvoir de l'existence ne consiste pas à défaire son impuissance sur l'origine en remontant par un acte de réminiscence en deça de cette origine, mais ~~de~~ pouvoir dans le fini même, à pouvoir finir. L'extase de l'avenir a chez Heidegger une prééminence sur les deux autres. Et cette extase est une extase d'un être fini — en même temps que Heidegger affirme sa prééminence il insiste sur le fait que ~~la vraie~~ extase n'en demeure pas moins originelle — au même titre, c'est-à-dire que l'extase de l'avenir n'arrive pas à surmonter le caractère fini de la *Geworfenheit*, mais à l'assumer seulement par son pouvoir de mourir.

┌ Ce n'est pas vers un retour à la pensée qui serait réminiscence et vers une existence reliée à l'infini par la pensée que nous semble devoir s'orienter une philosophie soucieuse de sortir de l'existence. Ce serait en effet ne pas tenir compte de l'impuissance de la pensée sur l'existence, de l'inefficacité de la raison sur l'âme, de l'échec du Phédon dans sa prétention de triompher de l'angoisse de la mort.

La mort qui pour Heidegger est ce concept absolument nouveau et en fin de compte contradictoire de la pensée ou du logos de l'avenir — demeure pensée dans la mesure où elle est compréhension c'est-à-dire pouvoir. C'est en termes de compréhension — de ses échecs et de ses succès que Heidegger décrit finalement l'existence. La relation d'un existant avec l'être est pour lui ontologie — compréhension de l'être. Et par là il rejoint la philosophie classique. Et l'idéalisme et le réalisme demeurent des ontologies. Participer à l'être c'est le penser ou le comprendre. L'idéalisme est la compréhension totale. Pour le réalisme, être c'est se refuser à la compréhension. Mais aucune signification positive ne vient compléter cette signification négative. C'est uniquement par rapport à la connaissance que l'être réaliste affirme son épaisseur et son poids.

Mais le rapport de l'homme avec l'être est-il uniquement ontologie ? Compréhension ou compréhension inextricablement mêlée à l'incompréhension, domination de l'être sur nous au sein

questa imperfezione, ma pone tale negazione come costitutiva del fenomenoⁱ. Se il sentimento è un fatto oscuro o confuso della vita psicologica, la descrizione fenomenologica assumerà tale oscurità o tale confusione come una caratteristica positiva del sentimento: esso non è oscuro rispetto a un ideale di chiarezza; l'oscurità, al contrario, lo costituisce in quanto sentimento. Se il ricordo è sempre modificato dal presente in cui ritorna e dal sapere che possediamo di quanto era ancora a venire nel momento in cui il ricordo si fissava, ma che è già passato nel presente in cui viene evocato – la fenomenologia non parlerà di un ricordo falsato, ma farà di tale alterazione la natura essenziale del ricordoⁱⁱ. “Anche per Dio”ⁱⁱⁱ – vale a dire anche per un soggetto di conoscenza che non sarebbe ostacolato dai difetti empirici e contingenti dell'uomoⁱⁱⁱ. Se l'angoscia non ha oggetto, questa assenza di oggetto, questo nulla – diviene la determinazione positiva dell'angoscia in quanto “esperienza” privilegiata del nulla^{iv}.

Nella fenomenologia di Heidegger il metodo, di primo acchito, sembra condurre più lontano che in Husserl^v. Heidegger una volta ha utilizzato il termine audace “costruzione fenomenologica”^{vi}⁵. In questo modo egli sembra andare al di là della semplice descrizione. In effetti, quando la nozione di cura appare come condizione dell'*essere-nel-mondo*, quando il tempo appare come condizione della cura, assistiamo<, > con tale arretramento dal condizionato alla condizione, come ad un ragionamento^{vii}. Tuttavia il tratto ca-

stenza con Husserl e Heidegger, cit., si può vedere che la prima corrisponde alle righe 16-33 di p. 105, la seconda alle righe 19-31 di p. 107. Levinas, dunque, per esigenze legate alla conferenza, ha eliminato integralmente la seconda parte del suo articolo.

ⁱ A margine: “Esempio: oscurità del sentimento”.

ⁱⁱ A margine: “ricordo”.

ⁱⁱⁱ A margine: “Anche per Dio”.

^{iv} A margine: “l'Angoscia”.

^v A margine: “Metodo in Heidegger”.

^{vi} A margine: “costruzione fenomenologica”.

^{vii} A margine: “Esempio:

essere nel mondo

cura”.

ratteristico di tale deduzione risiede nel fatto che non è mai applicazione della ragione a dei dati¹. Il passaggio rimane un evento concreto dell'esistenza umana. La deduzione filosofica non diviene mai un evento intellettuale che si produce al di sopra dell'esistenza; somiglia piuttosto ad un evento storico che non abolisce nessuno dei suoi legami con <f. 10> gli eventi ai quali si oppone. Situazione totalmente opposta a quella che intravede il Fedone in cui il filosofo muore per il corpo, rinuncia a una parte della sua umanità¹¹. Il cammino dell'esistenza inautentica di Heidegger verso l'esistenza autentica – che equivale all'elevazione filosofica, all'opera stessa della filosofia – si compie attraverso l'esistenza inautentica stessa; e il ritorno all'esistenza autentica mantiene tutte le possibilità della caduta che segnano invariabilmente l'elevazione stessa.

La possibilità della filosofia rimane intimamente legata alla sua impossibilità e al suo scacco. Lungi dal costituire l'impasse a cui – secondo lo spirituale articolo di Koyré in “*Critique*” n. 1 e 2⁶ – giungerebbe la concezione heideggeriana della verità, questa contraddizione sottolinea l'originalità fondamentale dello spirito fenomenologico. Già in Husserl, diffidente nei confronti della pretesa funzione liberatrice della ragione deduttiva – la liberazione proveniva dalla riduzione fenomenologica in quanto potere di riflessione totale. In Heidegger l'uomo non possiede nessuno strumento che possa farlo uscire dalla sua condizione. In nessun modo la ragione potrebbe assumere tale funzione. L'uomo non incontra in se stesso il punto assoluto dal quale dominerebbe <la> totalità della sua condizione, da cui potrebbe considerarsi dal di fuori, in cui potrebbe almeno, come in Husserl, coincidere con la sua origine. Risalire verso la condizione è ancora l'opera di un essere condizionato e¹¹¹ non di un essere morto e liberato dalle sue catene per qualcosa come in Platone. Così come non è possibile, in Husserl, separare nessuna nozione dalla sua descrizione né dalla sua genesi, in Heidegger nessun cammino del pensiero si separa dalla condizione

¹ A margine: “Ma non ragione: passaggio = evento dell'esistenza”.

¹¹ A margine: “Opposto a *Fedone*”.

¹¹¹ Nel margine destro Levinas ha tracciato una specie di grande parentesi quadra che si ferma davanti alle righe seguenti (fino a “al realismo, al <interrotto>”).

umana. Da cui una prima possibilità di situare la fenomenologia rispetto all'idealismo e al realismo, alⁱ <interrotto> della conoscenza. Affermando l'anteriorità dello spirito rispetto alle cose, l'idealismo èⁱⁱ, in fin dei conti, una dottrina della dignità umanaⁱⁱⁱ.

Ma questa dignità, in virtù della quale l'uomo non potrebbe essere annoverato tra le cose – quali che siano le relazioni che ve lo legano – si definisce con la ragione. La ragione vi gioca un <f. 11> ruolo centrale non soltanto come mezzo per soddisfare la curiosità umana e fornire garanzie di certezza, ma come il potere di situare l'uomo, in qualche modo, fuori dal^{iv} ~~mondo~~ {l'uomo}. Se il realismo afferma l'esteriorità del mondo rispetto all'uomo, si potrebbe dire che l'idealismo afferma l'esteriorità dell'uomo rispetto al mondo. Anche l'idealismo è necessariamente spinto a cercare nel pensiero scientifico la relazione autentica dello spirito con l'essere, perché la scienza salvaguarda l'esteriorità assoluta dell'uomo rispetto al mondo. Lo scienziato, infatti, si colloca al di fuori della realtà che studia. Rispetto a quanto è maggiormente legato a sé, come il suo corpo o le sue passioni, adotta l'attitudine dell'uomo che guarda, che non si coinvolge negli eventi sui quali volge lo sguardo^v. Si riserva un potere di retrocedere. ~~Cosa paradossale!~~ L'Idealismo^{vi} ~~che partiva~~^{vii} {im}

ⁱ Levinas ha eliminato le dieci righe seguenti su questo foglio di bozza (cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 108, righe 27-36), ed è per questo che il testo si interrompe bruscamente. Ha piegato e poi incollato su se stessa la parte di foglio che conteneva queste righe, poi ha spianato in senso inverso la parte restante del foglio. La preposizione "al" che precede il passo eliminato e le ultime due parole ("della conoscenza") dell'ultima frase di questo passo non si devono leggere. Levinas non le ha barrate, ma un tratto impreciso, che doveva proseguire sulle righe mascherate dall'incollatura, passa sopra l'ultima parola ("conoscenza").

ⁱⁱ Correzione di bozza: "è" in sovrascrittura di "e".

ⁱⁱⁱ A margine: "Idealismo e ragione".

^{iv} "dal" in sovrascrittura di "del".

^v Levinas ha tracciato un tratto verticale lungo il margine a destra delle tre frasi che seguono.

^{vi} Correzione di bozza: "L'Idealismo" in sovrascrittura di "l'idealismo".

^{vii} "partiva" in sovrascrittura di "perviene". Si trattava di una correzione di bozza (cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 109, riga 17 che

plicava sempre la ragione nel senso forte del termine, non soltanto come un “principio” prodotto dall’esperienza in vista dell’esperienza, ma come un principio di elevazione, di “ragionamento”, di movimento, di ascendenza. L’idealismo è fondamentalmente platonico e cartesiano: il punto di partenza si situa nell’uomo, ma l’uomo si domina nella misura in cui situa se stesso in relazione all’idea di perfezione che<, > purⁱ trovandosi nell’uomo, pur avendo un significato per lui, gli permette di uscire dall’immanenza del suo significato. L’argomento ontologico compreso in questo modo definisce la trascendenza e rimane la pietra angolare dell’idealismoⁱⁱ.

La ragione, in questo senso, è assente nella filosofia di Heidegger, è assente nella fenomenologia in generale. La fenomenologia è il paradosso di un idealismo senza ragione. Idealismo, perché l’uomo non vi acquisisce senso a partire da un mondo senza uomoⁱⁱⁱ. Ma al contrario dell’idealismo che possiede gli strumenti necessari per dominare l’uomo stesso, Heidegger pone l’uomo come impotente ad assumersi interamente. La *Geworfenheit*^{iv} marca un limite all’intellezione. In seno all’uomo appare un nucleo inestricabile che trasforma la coscienza idealista in esistenza. Il mondo acquista senso grazie all’uomo, ma l’uomo non ha interamente un senso^v. E per questo il tema tradizionale del realismo riappare in Heidegger: quello di una realtà che si contrappone^{vi} alla comprensione. – Per Husserl, benché aspiri all’intelligibilità completa dell’uomo da parte dell’uomo stesso – e la possibilità della riduzione fenomenologica promette questa intelligibilità – essa non va al di là della

presenta la correzione), ma Levinas, per ragioni inerenti alla conferenza, l’ha barrata a motivo dell’eliminazione delle tre righe successive nella sua bozza (cfr. *Alla scoperta dell’esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 109, righe 18-20). Ha piegato e incollato su se stessa la parte di foglio che conteneva queste righe, poi ha spianato in senso inverso la rimanente parte del foglio.

ⁱ Correzione di bozza: “pur” in sovrascrittura di “tanto”.

ⁱⁱ Un tratto verticale lungo il margine di destra sottolinea questa frase.

ⁱⁱⁱ A margine: “Idealismo sicuramente”.

^{iv} Correzione di bozza: “*Geworfenheit*” in sovrascrittura di “*geworfenheit*”.

^v Un tratto verticale, lungo il margine destro, sottolinea questa frase.

^{vi} Correzione di bozza: “che si contrappone” in sovrascrittura di “che tocca”.

coincidenza con l'origine. E questa origine non potrebbe <f. 12>¹ essere detta al di fuori di una descrizione i cui termini acquistano significato a partire dalla vita concreta in seno al mondo. L'idealismo husserliano fa a meno della ragione: non ha un principio che permetta di liberarsi dall'esistenza concreta ponendosi al di fuori di essa. La sua liberazione non è una reminiscenza, non è una messa in opera di germi di una ragione innata, che in ogni caso viene da altrove rispetto alla vita nel mondo, – ma una descrizione¹¹. L'atto di "ragione" non consiste nel "decollare" – come si dice oggi – ma nel coincidere con l'origine; nel rifare il mondo e non nel porsi dietro sé e dietro il mondo attraverso un atto simile alla morte platonica. La filosofia non prorompe *nella* esistenza umana, coincide con questa esistenza. Non c'è un principio di luce di cui l'uomo disponga e alla luce del quale vedere la luce, non c'è luce che condizioni quella dell'evidenza. Il debordare dell'evidenza del cogito attraverso la luce infinita su cui si conclude la terza *Meditazione* di Descartes, il "*valde credibile est... illam similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior...*"¹⁷ – è assente dalla filosofia husserliana. La filosofia non si oppone alla vita, in un istante privilegiato, ma coincide con essa, è l'evento essenziale della vita, ma della vita concreta, della vita che non scavalca i propri limiti. Non si può più dire *primum vivere deinde philosophari*, né rovesciare questi termini¹⁸. La filosofia stessa è esistenza ed evento. ~~E con questo si annuncia uno dei temi principali della~~ <Fine del testo stampato>

Abbiamo dunque assistito fin qui all'apparente abbandono dell'idea di potere e del dominio, al cammino verso l'idea di esistenza caratterizzata dall'impossibilità del dominio di sé. In realtà

¹ La parte stampata del foglio 12 è una parte di foglio di bozze incollata sulla parte superiore bianca di un foglio manoscritto. Il frammento testuale, che si trovava sulla terz'ultima parte, strappato da Levinas, verrà copiato a mano sul foglio seguente (f. 13). La parte non copiata di questo frammento testuale (cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, righe 32-35 di p. 110 e righe 1-3 di p. 111 corrispondenti alla bozza) è sostituita dal capoverso manoscritto che comincia sulla parte inferiore del foglio 12 e si conclude all'inizio del foglio 13.

¹¹ Un tratto verticale lungo il margine destro sottolinea la frase successiva.

ci incamminiamo verso una nuova concezione del potere – verso come un potere può essere quando non si lega più all’idea di perfezione, alla ragione. <f. 13> Una comprensione – e di conseguenza un potere non legato all’idea di perfezione conduce all’idea di intenzionalità.

Qui cogliamo un nuovo tratto della descrizione fenomenologica che annuncia, prima di tutto, la sua evoluzione irresistibile verso una filosofia dell’esistenza.

Per l’idealismo cartesiano, la possibilità di conciliare nel soggetto umano la sua finitezza con l’infinito al quale il soggetto partecipa, uscendo così, in qualche modo<,> dalla sua finitezza<,> poggia su una distinzione radicale tra l’essere ~~so~~g del soggetto e le sue idee. In Descartes la conciliazione tra l’idea dell’infinito e la finitezza della creatura poggia su una distinzione tra l’essere dell’io e le sue idee. Nonostante Descartes abbia definito la sostanza pensante esclusivamente attraverso il pensiero e sebbene, secondo lui, smettendo di pensare l’io smette di essere, l’io non è un pensiero puro e semplice. Infatti in che modo la sostanza pensante può avere l’idea dell’infinito senza essere essa stessa infinita se esistere e pensare <f. 14> < testo stampato> coincidono? Attraverso l’idea di perfezione il pensiero si radica nell’assoluto, ma l’esistenza di un pensiero radicato nell’assoluto è *meno* dell’assoluto, non è che un pensiero, non più che un pensiero. – O ancora, se attraverso l’idea di perfezione l’esistenza del pensiero si fonda nell’essere, il fatto di essere fondato non si identifica con il fatto di essere che si gioca al di sopra, in una sfera in cui esistono limiti. La condizione dell’esistenza si distingue dall’esistenza stessa. L’una è infinita, l’altra finita. La cosa importante è che, in Descartes, l’esistenza finita non è tagliata via dall’infinito e {che il pensiero è il compimento di questo rapporto dialettico tra l’infinito e il finito,} che il legame è assicurato dal pensiero; che il pensiero che costituisce l’intera esistenza del cogito si aggiunge, tuttavia, a questa esistenza, ricollegandole¹ all’assoluto. Così, l’esistenza umana non è pensiero, ma soltanto una cosa che pensa.

¹ Si deve leggere, come in *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 111, riga 26: “collegandola”.

La concezione fenomenologica dell'intenzionalità consiste essenzialmente nell'identificare pensare ed esistere. La coscienza non possiede il pensiero come attributo essenziale di una cosa che pensa, essa è, per così dire, sostanzialmente pensieroⁱ. La sua opera d'essere consiste nel pensare. È riferendosi alla concezione cartesiana del pensiero che abbiamo analizzato e in cui il pensiero, aperto all'idea di perfezione, è nell'essere finito un surplus rispetto a ciò che rimane astrattamente il suo essere finito, che si può misurare la portata radicale della nozioneⁱⁱ husserliana di intenzionalità. Quando Husserl nega che si possa dire che la coscienza prima di tutto esiste e in seguito tende verso il suo oggetto – egli afferma, in realtà, che l'esistere stesso della coscienza risiede nel pensare. Il pensiero non ha condizione ontologica; il pensiero stesso è l'ontologia. Le riserve husserliane sul passaggio cartesiano dal *cogito* all'idea della “cosa che pensa” non derivano unicamente dalla preoccupazione di evitare la “naturalizzazione” e la “reificazioneⁱⁱⁱ” della coscienza^{iv}. Il pericolo di concepire la coscienza come una cosa solida e statica è veramente così reale? Si tratta, piuttosto, nella struttura ontologica della coscienza, di contestare un rinvio a un fondamento, a un nucleo qualunque che servirebbe da ossatura o da sentiero per l'intenzione; di non pensare la coscienza come un sostantivo.

Dire che, per il soggetto, l'atto di pensare equivale all'atto di esistere – e la concezione husserliana è precisa su questo punto – è modificare la nozione stessa dell'essere^v. Il pensiero non è soltanto un attributo essenziale dell'essere; essere è pensare. Da quel momento la struttura transitiva del pensiero caratterizza l'atto d'essere^{vi}. Così come il pensiero è pensiero di qualcosa, il verbo essere ha sempre un complemento diretto: io sono il mio dolore, io sono il mio passato, io sono il mio mondo. È evidente che, in queste formule, il verbo essere non svolge il ruolo di copula. Non esprime

ⁱ A margine: “La coscienza – sostanzial^{te} pensiero”.

ⁱⁱ Correzione di bozza: “nozione” in sovrascrittura di “nazione”.

ⁱⁱⁱ Correzione di bozza: “reificazione” in sovrascrittura di “verifica”.

^{iv} A margine: “Le riserve di Husserl sulle *Meditazioni*”.

^v A margine: “essere è pensare”.

^{vi} A margine: “Transitività dell'essere”.

un rapporto di attribuzione, nemmeno di attribuzione in cui l'attributo rivestirebbe <f. 15> la totalità del soggetto fino ad identificarsi con lui. Quanto si vuole esprimere sottolineanoⁱ in queste proposizioni la parola è (come è frequente nella letteratura esistenzialista contemporanea), è il carattere transitivo del verbo, l'analogia che il verbo essere deve mostrare con il verbo pensare. L'atto di esistere si concepisce ormai come un'intenzione. Sicuramente, per Husserl, diversi caratteri del pensiero si trovano trasportati in questo modo in seno all'essere. Ma è la transitività introdotta in questo modo nella nozione di essere che ha permesso di preparare la nozione di esistenza come la si impiega a partire da Heidegger e da Sartre in Francia.

Vⁱⁱ

È nota la difficoltà che si incontra a definire l'“esistenzialismo”ⁱⁱⁱ. Presso il grande pubblico dei lettori di romanzi, si identifica volentieri l'esistenzialismo con una certa visione pessimista dell'uomo. La filosofia dell'esistenza si legherebbe esageratamente alle forme cosiddette inferiori della vita umana e preconizzerebbe un neo-naturalismo.

È evidente che un simile giudizio è grossolano già da un punto di vista puramente letterario. Ovunque Zola rimane testimone impassibile della natura e dà risalto alla sua testimonianza solo urtando le convenzioni borghesi e l'ottimismo della mistificazione idealista, Sartre non si compiace nella chiarezza di una pittura senza illusio-

ⁱ Leggere “sottolineando”, come indica l'erratum di p. 112, riga 23, di *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit.

ⁱⁱ Si ricorda che Levinas non riprende l'intero articolo “Dalla descrizione all'esistenza” e che i tagli che ha effettuato hanno fatto scomparire la numerazione dei capitoli precedenti.

ⁱⁱⁱ A margine: “Esistenzialismo e neo-naturalismo”.

ni, ma procura un'inquietudine e una vertigine metafisica¹. Nella letteratura esistenzialista la scatologia finisce^{II} come escatologia.

Il fatto è che nell'esistenzialismo la scelta dei temi letterari si impone non in virtù della preoccupazione di imitare fedelmente la natura che risponde a qualunque domanda. La scelta è guidata dalla nozione di un'esistenza separata da ogni condizione e che tuttavia rimane trascendente come il pensiero. Di qui, da una parte, l'abbondanza di situazioni patetiche: morte, solitudine, angoscia. Ma di qui anche un significato attribuito a forme di esistenza che al naturalismo sembravano puramente materiali^{III}. Descritte da questo in tutta la loro violenza, permettevano di situare i personaggi in un universo che esisteva al di fuori di esse, che le inglobava e spiegava. Per l'esistenzialismo queste forme di esistenza costituiscono – nella loro stessa effettuazione^{IV} –, un senso; non forniscono soltanto un esempio o una concretizzazione di un principio cosmologico o scientifico – ma compiono l'evento stesso attraverso il quale alcune strutture ontologiche si situano nell'essere.

La filosofia dell'esistenza è, in fin dei conti, la messa in opera di una nuova categoria. L'esistere smette di apparire <f. 16> come una sfera immobile (in cui d'altro canto si confonde con un sostrato che è); ma non è primariamente concepito come una relazione simile a quella che suggerisce la dialettica platonica nel *Parmenide*. L'esistere non risiede in una relazione pensata, a suo modo immobile perché domina il tempo. La relazione platonica, infatti, non è l'esistere; esiste in un certo modo, ha l'essere come più. L'idea di transitività introdotta nell'essere dalla filosofia dell'esistenza si concretizza molto meglio con {nella} relazione temporale di quanto non si approssimi al "divenire" che<,> dal *Parmenide*<,> Platone introduce nel mondo delle idee^V. Già Bergson opera con essa. Per lui, un istante non si rapporta soltanto all'altro, ma è in qualche modo

¹ A margine: "Zola e Sartre".

^{II} Correzione di bozza: "finisce" in sovrascrittura di "si attiva".

^{III} Un tratto verticale lungo il margine destro sottolinea la fine del capoverso.

^{IV} Correzione di bozza: Levinas ha eliminato un trattino che si trovava davanti a "stesso" e lo ha posto dopo tale parola, facendolo seguire da una virgola.

^V A margine: "Esistenzialismo e Bergson".

l'altro; senza tuttavia identificarsi con esso. Il presente gravido di avvenire è proprio il presente che esiste l'avvenire. Il giudizio piuttosto sommario di Bergson da parte di Heidegger in *Sein und Zeit* sembra dunque del tutto ingiustificato non soltanto perché l'unica opera citata¹ di Bergson è la sua tesi latina "*Quid Aristoteles de loco senserit*" e, in maniera assolutamente inspiegabile Heidegger attribuisce al filosofo francese una tesi secondo la quale il tempo sarebbe lo spazio – ma perché, con la nozione di vita o di durata, Bergson possiede già la nozione di esistenza che ci sembra ricalcata sulla transitività del pensiero e che, secondo noi, costituisce il grande apporto della filosofia fenomenologica ed esistenzialista, nel senso ampio del termine, alla filosofia².

Si comprendono allora le possibilità che si dischiudono alla filosofia di riprendere come analisi dell'esistenza l'insieme delle "proprietà" dell'essere umano. Tutto ciò che faceva parte della costituzione dell'uomo, negli³ attributi "essenziali" e anche accidentali dell'uomo divengono i suoi modi di esistere, dei modi di *essere* queste proprietà; L'analisi⁴ si trasforma in ricerca delle intenzioni di cui queste proprietà sono compimento o scacco. Gli "attributi essenziali" dell'uomo e la sua intera natura concreta costituiscono l'esistere stesso dell'uomo; non il risultato o gli elementi della sua definizione, ma la sua stessa opera d'essere.

VI^{IV}

Sul piano delle categorie, la novità della filosofia dell'esistenza ci appare nella scoperta del carattere transitivo del verbo esistere. Non soltanto si pensa qualcosa, si esiste qualcosa. L'esistenza è una

¹ Correzione di bozza: Levinas chiede di invertire "di Bergson" e "citata".

² Nel testo definitivo si legge "tutti" (cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 114, riga 18).

³ Correzione a matita incerta (che, peraltro, non riprende il testo definitivo *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 114, riga 20): "L'analisi" in sovrascrittura di "l'analisi".

^{IV} Cfr. *supra*, la nota relativa al numero "V" sul foglio 15.

trascendenza non in virtù di una proprietà di cui sarebbe dotata o rivestita; il suo esistere consiste nel trascendere. Questo uso del verbo esistere caratterizza tutto ciò che negli scritti si collega alla filosofia <f. 17> dell'esistenza. E la scoperta della possibilità di parlare e di pensare in questo modo costituisce una scoperta filosofica infinitamente più importante delle analisi stesse che tale possibilità permette di svolgere e che variano ormai in funzione del talento degli scrittori. Per questo, quali che siano gli approfondimenti o le modifiche che si apportano al contenuto delle sue analisi, Heidegger ci sembra dominare dall'alto la filosofia dell'esistenza. Si può essere, rispetto a lui, quanto Malebranche o Spinoza sono stati rispetto a Descartes. Non è poi così male, anche se non è il destino di Descartes.

Non vogliamo certo dire che la nozione heideggeriana dell'esistenza sia una scoperta di grammatica o di stile. Il linguaggio nuovo che introduce, traduce sicuramente un'intuizione dell'essere e dipende metafisicamente da una distinzione tra il tempo e ogni relazione che partecipi all'infinito. O ancora dall'analogia tra la struttura del pensiero e la struttura dell'esistenza.

Ma la filosofia di Heidegger non è agli antipodi di questa concezione? La sua novità non consiste proprio nel subordinare la potenza del pensiero, professata dall'idealismo, alle condizioni ontologiche; nel mostrare che l'essere determina la coscienza e che il pensiero si scontra, nel suo esercizio, con un ostacolo interiore, più radicalmente ancora di quanto non voglia il realismo che trova solo ostacoli esteriori al pensiero?

Sicuramente. Ma c'è ~~qui in partenza un equivoco sulla nozione di pensiero~~ {nel pensiero transitività e c'è presa sull'infinito}. In Heidegger, il pensiero teorico con cui solitamente identifichiamo il pensiero tout court si subordina sicuramente a qualcosa che non è pensiero teorico. Sembra di primo acchito che il pensiero in questo modo perda il suo carattere disinteressato, che si insista sugli elementi affettivi e attivi nelle¹ quali si immerge e su una tensione che è come la conseguenza dell'affettività e dell'attività. Si identifica in modo puro e semplice questo carattere di tensione con l'esistenza

¹ Leggere "nei".

e si immagina che la filosofia dell'esistenza equivalga ad una accentuazione del carattere concreto laborioso e preoccupato della nostra vita. Si considera il carattere patetico<,> commovente della cura, dell'angoscia, piuttosto che l'originalità della categoria d'essere che la nuova filosofia mette in opera. Ed è sicuramente tutto questo che affida l'esistenzialismo alla moda e al gusto attuali.

In realtà l'impassibilità del pensiero teorico è proprio la sua presa sull'infinito. Il pensiero teorico è impassibile non perché non sia azione, ma perché si è separato dalla sua condizione e perché è, se così si può dire, dietro se stesso¹. In questo senso il pensiero del finito è già pensiero dell'infinito. <f. 18> Descartes ha ragione¹¹. Ogni presa di coscienza è definizione, vale a dire appercezione dell'infinito. Il proprio della filosofia dell'esistenza non è di *pensare* il finito senza riferirsi all'infinito – che sarebbe stato impossibile; ma di porre per l'essere umano una relazione con il finito che non è affatto un pensiero. Una relazione che non è un rapporto tra il finito e l'infinito, ma l'evento stesso di finire – di morire. Questa relazione con il finito che non è un pensiero – è l'esistenza. Da qui in tutta la filosofia esistenziale e già nella fenomenologia di Husserl una riflessione che non consiste nel meditare sulla definizione dei fatti umani, né nello stabilire un rapporto tra questi fatti in funzione di questa definizione, ma nell'analisi dell'intenzione che anima questi fatti. Il fatto non è più indizio, né sintomo di un processo ontologico, né verifica di una legge cosmica generale – è il processo stesso, è tale evento.

Da qui, infine, questa maniera particolare di analizzare le nozioni facendovi intervenire le nozioni stesse. Per esempio: esistere è comprendere l'esistenza. Da qui questo modo di definire la nozione attraverso l'impossibilità¹² stessa della sua definizione. Procedimenti che esprimono solo il riferimento di ogni nozione all'esistenza finita. Ma riferimento che non può essere intellettuale<,> che

¹ Un tratto verticale lungo il margine destro sottolinea le prime due frasi del capoverso.

¹¹ Un tratto verticale lungo il margine destro sottolinea la quattro frasi che seguono.

¹² Correzione di bozza: "impossibilità" in sovrascrittura di "impassibilità".

risiede nel compimento del pensiero; al pari della morte che non è un'idea della fine, ma il fatto di finire. Finitudine che allora non è quantitativa, nel qual caso presupporrebbe l'infinito; ma, in qualche modo, qualitativa, non data ma compiuta dall'evento del finire, un'"intenzione della fine" che non è idea, ma esistenza.

Occorre notare fino a che punto questa maniera di privare la relazione con l'esistenza della pretesa essenziale di porsi nell'assoluto sia già indicata da Kant, al quale non casualmente si rivolge la filosofia dell'esistenzaⁱ. Un intelletto separato dalla ragione èⁱⁱ la prima intuizione di un pensiero che non si riferisceⁱⁱⁱ all'infinito; e la nozione di una ragione pratica e di verità semplicemente pratiche, annuncia già la nozione di verità esistenziali, della verità nel compimento, distinta dalla verità teorica. Certo, la morale kantiana raggiunge le realtà infinite e, di conseguenza, non fonda l'esistenza sul nulla, – ma, almeno, la costante distinzione tra verità semplicemente pratiche e verità teoriche – le une risultanti da un pensiero non meno delle altre – apporta già la nozione di un pensiero che non ha più la struttura del pensiero cartesiano.

La nozione esistenzialista dell'esistenza ci sembra che prenda in prestito dal pensiero la sua transitività, che rigetti la sua pretesa all'infinito. Quale è il significato metafisico di questa,^{iv} rivoluzione nel regno delle categorie? L'esistenza privata di qualunque possibilità di porsi attraverso il pensiero dietro a se medesima, privata di qualunque relazione con il suo fondamento, di ogni sostituto idealista dell'idea di creazione, non esiste nemmeno come una materia o una cosa, non riposa tranquillamente nel suo presente^v. È potere^{vi}. Ma che l'esistenza sia potere – sarebbe comprensibi-

ⁱ A margine: "La tappa kantiana".

ⁱⁱ Correzione di bozza: "è" in sovrascrittura di "e".

ⁱⁱⁱ Correzione di bozza: "réfère" ["riferisce"] in sovrascrittura di "repère" ["avvista"].

^{iv} Gli *errata* del testo definitivo (cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 117) indicheranno che a p. 117, riga 5, bisogna eliminare la virgola dopo "questa".

^v Aggiunta, nella parte destra del margine superiore: "Dunque: l'esistenza – né pensiero posto nell'infinito – né cosa".

^{vi} A margine: "è potere".

le in un essere che attraverso il pensiero si pone già nella perfezione e nell'infinitoⁱ. Che senso può avere la nozione di potere se la si separa da quella del pensiero? In che modo esistere può significare potere se esistere non è poter porsi dietro l'esistere? Incapace di volgersi verso l'assoluto che è l'atto attraverso il quale risaliva verso la sua condizione, vale a dire realizzando essenzialmente l'equivalente di un movimento verso il passato e al di là di tale passato – (e l'assoluto nella sua stessa intemporalità significa “già” – rinvia ad un luogo situato dietro il passato) risale verso il principioⁱⁱ – essenzialmente reminiscenza di un “‘allora’ profondo, ‘allora’ non mai abbastanza” – l'esistenza è un movimento verso l'avvenireⁱⁱⁱ. E questo movimento verso l'avvenire che conserverà la transitività del pensiero, sarà la negazione del pensiero nella misura in cui proprio questo stesso avvenire sarà la negazione dell'assoluto, sarà il non essere, sarà il nulla^{iv}. Il potere che non è un pensiero – è la morte^v. Il potere dell'essere finito – è il potere di morire. Senza^{vi} la transitività verso la morte, la filosofia dell'esistenza sarebbe ritornata fatalmente a una filosofia del pensiero^{vii}. Il “qualcosa”, termine della sua trascendenza<, > non può presentarsi che sullo sfondo infinito da cui si stacca, come è noto da Descartes^{viii}. L'avvenire non sarebbe che l'attualizzazione di una potenza sostenuta, come in Aristotele, dall'attualità preesistente dell'atto. Oppure^{ix} l'avvenire sarebbe passato. La nozione bergsoniana di rinnovamento e di imprevisto non sarebbe sufficiente a preservarlo. La filosofia bergsoniana in cui si intravede la nozione di esistenza presuppone le {coordina-

ⁱ A margine: “Ma che cos'è potere senza pensiero?”

ⁱⁱ Nel testo definitivo (cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 117) la parentesi di chiusura verrà posta dopo “principio” e non dopo “passato”.

ⁱⁱⁱ A margine: “Movim^{to} verso l'assoluto – equivalente al movim^{to} verso il passato: reminiscenza”.

^{iv} A margine: “<Qui?>”.

^v Due tratti verticali lungo il margine destro sottolineano le due frasi precedenti.

^{vi} Correzione di bozza: “Senza” in sovrascrittura di “<Se?>”.

^{vii} A margine: “Senza la transitività verso la morte – <fatal^{te}?> pensiero”.

^{viii} Un tratto verticale lungo il margine destro sottolinea le due frasi precedenti.

^{ix} Correzione di bozza: “Oppure” in sovrascrittura di “Ora”.

te) ~~corso~~ cartesiane. È ancora aspirazione a sostituire il pensiero in quanto separazione dall'essere con un pensiero che si identifica con esso, a sostituire il pensiero che in un essere finito non è che pensiero dell'essere infinito con un pensiero che permette di coincidere con esso – Heidegger sviluppa fino in fondo la tesi kantiana che fondava il pensiero nella finitezza irreparabile dell'esistenza¹.

Si tratta di un'opposizione radicale a Platone e, in primo luogo, al *Fedone*^{II}. La filosofia del *Fedone* è una vittoria sulla morte attraverso il pensiero; più ancora, è una concezione della morte come condizione del pensiero. Presuppone che l'uomo possa morire con il corpo; che qualcosa possa morire in lui e che, di conseguenza, l'uomo possa staccarsi dalla sua condizione. Un principio superiore all'uomo è accessibile all'uomo ed è per questo che la morte non è il suicidio, non è un potere <f. 20> dell'uomo. Quanto all'inizio del *Fedone* è^{III} presentato^{IV} in forma mitica come condanna del suicidio è un'impossibilità del suicidio – se suicidarsi significa forzare le porte del nulla. I principi conservano la loro potenza sul pensiero – alla fine è impossibile per il pensiero strapparsi dalla contemplazione delle idee vale a dire dall'essere. Darsi la morte è continuare ad assumere tutti i doveri dell'esistenza, esporsi ai rischi di una sopravvivenza non preparata ed è per questo che la filosofia è obbedienza alla giurisdizione suprema de^Vll'Idea. Una morte passiva è la vera e buona morte. La vera morte per Platone non è il nulla. La morte è il contrario e non la contraddizione della vita. Appartiene ancora all'essere. L'avvenire della morte è già momento di un movimento ciclico, vale a dire, in un certo senso, un passato. La trascendenza verso il nulla è la caratteristica fondamentale della filosofia dell'esi-

¹ Le tre frasi precedenti sono sottolineate lungo il margine destro da una specie di tratto diagonale; in questo margine si legge anche: "Insufficienza di Bergson".

^{II} A margine: "Opposizione al *Fedone*".

^{III} Correzione di bozza: "è" in sovrascrittura di "e".

^{IV} Levinas ha aggiunto a mano un accento acuto a "présente" ("présenté" = "presentato"). Il testo definitivo (cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 118, riga 15) reciterà: "... si presenta...".

^V Correzione di bozza: "de" in sovrascrittura di "<Da?>".

stenza¹. È attraverso di essa che esistere il proprio dolore o esistere la propria fame o esistere la propria gioia non vuol dire né pensare il proprio dolore, la propria fame o la propria gioia, né prenderne coscienza, né identificarsi con essi, ma trascendere séⁱⁱ in essi vale a dire morire in essi e, alla fine, potere su di essi o piuttosto potere in essi. Al pensiero che si stacca dall'essere finito percependo la propria condizione si oppone l'esistenza che si stacca dalla sua finitudine assumendola nella morte. Per questo, alla fine, la formula heideggeriana “la morte è la possibilità dell'impossibilità<”> è mirabilmente precisa e non deve venire confusa con quella che pone la morte come impossibilità della possibilità¹⁰. La prima pone il nulla come assicurante il potere dell'uomo, l'altra come semplicemente contrastante la libertà umana.

Così, dunque, l'ontologismo della filosofia dell'esistenza conserva la funzione del potere che caratterizza il pensiero all'esistenza opposta la pensiero. Per questo la comprensione è quanto Heidegger chiarisce al fondo di tutte le strutture dell'essere umano. Queste strutture ontiche – strutture d'essere – appaiono come ontologiche, come fatte di comprensioni dell'essere. La comprensione è costitutiva dell'essere non perché si scontra con la resistenza dell'oggetto, nemmeno — è la stessa cosa — perché il pensiero è stabile sulla cosa che pensaⁱⁱⁱ ma perché l'elemento esistenziale del pensiero si trova al livello stesso del pensiero, nella sua finitudine. L'esistenza fatta di impotenza sull'origine è assunta nella comprensione della morte. La base ontologica del “pensiero-comprensione”, non è nell'idea dell'infinito ma nel finito che non è più idea e che, in senso proprio, non è un fondamento e che marca tutti i percorsi della filosofia^{iv}. Lo abbiamo detto precedentemente parlando dell'idea

¹ A margine: “Al contrario”. Verosimilmente non si tratta di una correzione di bozza (il testo definitivo, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 118, non la include), quanto di un'indicazione a margine che vuole sottolineare, per la conferenza, l'articolazione logica della proposizione.

ⁱⁱ Correzione di bozza: “sé” in sovrascrittura di “ciò”.

ⁱⁱⁱ Incertezza tra cancellatura e sottolineatura.

^{iv} A margine: “Il finito non è condizione”.

del condizionamento <f. 21>ⁱ in Heidegger e dell'idea di descrizione in Husserl. Il potere dell'esistenza non consiste nel liberare la sua impotenzaⁱⁱ sull'origine risalendo con un atto di reminiscenza al di qua di questa origine, ma nelⁱⁱⁱ potere nel finito stesso, nel potere finire. In Heidegger l'estasi dell'avvenire ha una preminenza sulle altre due. E questa estasi è estasi di un essere finito – nello stesso tempo in cui afferma la sua preminenza, Heidegger insiste sul fatto che le tre estasi^{iv} riman{gono} original{i} allo stesso titolo, vale a dire che l'estasi dell'avvenire non giunge a superare il carattere finito della *Geworfenheit*^v, ma soltanto ad assumerlo attraverso il suo potere di morire.

Non ci sembra che una filosofia preoccupata di uscire dall'esistenza debba orientarsi verso un pensiero che sia reminiscenza e verso un'esistenza legata all'infinito attraverso il pensiero^{vi}. Ciò, di fatto, equivarrebbe a non tener conto dell'impotenza del pensiero sull'esistenza, dell'inefficacia della ragione sull'anima, dello scacco del *Fedone* nella sua pretesa di trionfare sull'angoscia della morte.

La morte che per Heidegger è questo concetto assolutamente nuovo e alla fine contraddittorio del pensiero o del logos dell'avvenire – rimane pensiero nella misura in cui è comprensione, vale a dire potere. È in termini di comprensione – dei suoi fallimenti e dei suoi successi che Heidegger descrive^{vii} alla fine l'esistenza. La rela-

ⁱ Si tratta di due parti di fogli stampati incollati su una parte di foglio bianco. La prima contiene la fine del capoverso il cui principio si trova sul foglio precedente (f. 20) della conferenza. Per le esigenze della sua conferenza, Levinas ha eliminato una parte del testo stampato (ovvero i primi quattro capoversi della parte VII di "Dalla descrizione all'esistenza", *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 119-120).

ⁱⁱ Un tratto a matita lungo il margine destro sottolinea la fine di questo capoverso.

ⁱⁱⁱ Correzione di bozza: "nel" in sovrascrittura di "il".

^{iv} Correzione di bozza: "le tre estasi" in sovrascrittura di "la vera estasi".

^v Correzione di bozza: "*Geworfenheit*" in sovrascrittura di "*geworfenheit*".

^{vi} Questo capoverso è preceduto da una parentesi quadra aperta scritta con pennarello blu.

^{vii} Correzione di bozza: "descrivere" in sovrascrittura di "illuse".

zione di un esistente con l'essere è per lui ontologia – comprensione dell'essere. E con questo raggiunge la filosofia classica. Sia l'idealismo sia il realismo rimangono ontologie. Partecipare all'essere è pensarlo o comprenderlo. L'idealismo è la comprensione totale. Per il realismo, essere è rifiutarsi alla comprensione. Ma nessun significato positivo arriva a completare questo significato negativo. È unicamente in rapporto alla conoscenza che l'essere realista afferma il suo spessore e il suo peso¹.

Ma il rapporto dell'uomo con l'essere è unicamente ontologia? Comprensione o comprensione inestricabilmente mescolata all'incomprensione, dominio dell'essere su di noi al centro <f. 22> stesso del nostro dominio sull'essere? In altri termini, è in termin<i> di dominio che l'esistenza si compie? La relazione che implica, ad esempio, l'idea di creazione è esaurita dall'idea di causa come la pensava la filosofia medievale ancora dominata dalle preoccupazioni cosmologiche dell'Antichità – oppure dall'idea di origine incomprensibile che priva l'uomo del suo dominio sul mondo e su di sé? L'uomo in quanto creatura o in quanto essere sessuato non intrattiene con l'essere altra relazione che quella della potenza su di esso o della schiavitù, di attività o di passività <?> <fine del testo stampato>

¹ Un tratto a matita lungo il margine destro sottolinea questa frase.

<f. 23> Potere e origine

2^a Conferenza

Il potere come ragione si è mostrato a noi nel fatto di porsi al di fuori dell'avventura dell'esistere in cui lo si è impegnato, di dominare questa avventura, di essere libero. Si è mostrato a noi come retro-scendenza, come arretramento dietro la sua condizione o, ancora, come il possesso dell'idea dell'infinito e di scavalcare <sic> a partire da questa idea i limiti della mia condizione, di poter prendere assolutamente coscienza, di vedersi. La coscienza come visione è, in effetti, il compimento concreto della situazione in cui un essere impegnato nella realtà si innalza al di sopra di questa realtà. Io non ho la coscienza dell'infinito a titolo di modalità della coscienza. Aver coscienza è già avere l'infinito in sé <f. 24>, di essere <sic> fuori del finito. E la luce è l'elemento stesso della ragione. Attraverso di essa io sono al di fuori di quanto mi succede e sono il padrone di quanto mi succede; ho un potere su quanto è rischiariato. Quanto è rischiariato è come se emanasse da me. Lo comprendo; nella luce tutto è interiore a me.

L'idealismo è una conseguenza naturale di una riflessione sulla coscienza: la conversione di ogni passività in attività. Il realismo è impossibile fintantoché il legame fondamentale tra me e il mondo è la chiarezza. Nel cuore della sensazione più elementare, il dato è mio.

Ho detto che la novità della critica moderna della ragione rispetto a tutti gli altri irrazionalismi consisteva nel contestare la possibilità di situarsi fuori della situazione. Si tratta dell'opposizione più radicale all'idealismo. Ma la concezione <f. 25> da cui procede tale critica non rinuncia all'idea di potere. L'impossibilità di assumere interamente l'esistenza – il limite del potere che risulta dalla perdita dell'infinito, appare ancora come tragico, come *Geworfenheit*.

Se, come tuttavia pensiamo, la concezione idealista della presenza della coscienza in seno ad un infinito panteista deve essere abbandonata, conformemente all'insegnamento più profondo di Heidegger e dei suoi allievi, e, nondimeno, la filosofia deve poter insegnarsi senza contraddizione, occorre cercare nella coscienza stessa un evento che la sopravanzi e che non si formuli in termini di

potere. Non si tratta di trovarvi un contenuto eccezionale, ma un nuovo modo di coscienza; una nuova maniera e non un nuovo contenuto. Si tratta di separare evento dell'essere e ontologia, evento dell'<f. 26>essere e verità – mentre si assegna alla verità un posto nell'economia generale dell'essere.

È possibile una simile impresa? Io l'ho tentata nelle mie precedenti comunicazioni al Collège philosophique¹¹.

Partito dal fatto anonimo dell'essere come “il y a” [“c'è”], posto assolutamente prima di ogni soggetto, al di fuori del potere e del non potere, ho creduto di trovare, nel semplice fatto che degli esistenti esistono, l'inizio di una dialettica che non si riduce all'antropologia perché non si riduce alla preoccupazione del potere attraverso il quale comincia. L'ipostasi, infatti, in un certo senso instaura il potere; il potere stesso di un esistente sul suo esistere. {La coscienza di sé è questo dominio iniziale}. Ma già questo potere non è senza condizione. Il pensiero e la coscienza che l'idealismo ci ha abituato a situare fuori dallo spazio è qui essenzialmente e non per effetto di una caduta o di una degradazione. Il pensiero ha un <f. 27> punto di partenza. Non si tratta soltanto di una coscienza di localizzazione, ma di una localizzazione della coscienza, di una localizzazione che non si riassorbe, a sua volta, in coscienza. La mia posizione sul suolo non è un pensiero, né un sentimento – ma non è nemmeno <un> atto, poiché ogni atto presuppone la mia posizione. La mia condizione contrasta con i miei saperi. Anche il sapere del sapere è qui – in qualche modo esce da uno spessore materiale, da una protuberanza, da una testa.

Il pensiero che si spande istantaneamente nel mondo mantiene una possibilità di radunarsi qui. Non si distacca mai da questo qui. La sua origine è il suo trampolino, il suo rifugio e la sua sicurezza. La coscienza è proprio il fatto che l'impersonale e ininterrotta affermazione di <f. 28> “verità eterne” può divenire semplicemente un pensiero, vale a dire può, nonostante la sua eternità senza sonno, cominciare o finire in una testa, accendersi o spegnersi, sfuggire a sé: la testa ricade sulle spalle, si dorme. Questo rifugio, nel suo stesso esercizio, è aperto al pensiero. Quest'ultimo non è anzitutto pensato e successivamente qui: in quanto pensiero è qui, già al riparo dell'eternità e dell'universalità.

Questo condizionamento del pensiero da parte del qui è assolutamente estraneo alla distinzione tra potere e non potere. Può essere precisato attraverso l'analisi del sonno.

In che consiste, infatti, il sonno?

Dormire è sospendere l'attività psichica e fisica. Ma all'essere astratto, che fluttua nell'aria, mancherebbe una condizione essenziale di questa sospensione: il luogo.

<f. 29> La chiamata del sonno si compie nell'atto di coricarsi. Coricarsi è proprio delimitare l'esistenza al luogo, alla posizione. Il luogo non è un "qualche posto" indifferente ma una base, una condizione. Il sonno stabilisce la relazione con il luogo come base. Coricandoci, rannicchiandoci in un angolo per dormire, ci abbandoniamo a un luogo, esso diviene il nostro rifugio. Allora tutta la nostra opera d'essere consiste solo nel riposare. Dormire è entrare in contatto con le virtù protettrici, con l'origine materna del luogo. Cercare il sonno è cercare questo contatto con una specie di brancolamento. Colui che si risveglia si ritrova rinchiuso nella sua immobilità come un uovo nel suo guscio.

<f. 30> È a partire dal riposo, a partire dalla posizione che la coscienza viene. La posizione non si aggiunge alla coscienza come un atto che questa decida. È a partire dalla posizione che essa giunge a sé medesima. Che la coscienza sia qui non è, a sua volta, un fatto di coscienza, né un pensiero, né un sentimento, né una volizione, ma una posizione della coscienza. Questa non si riduce a un contatto con la terra. Quanto è qui "oggetto" di conoscenza sostiene il soggetto e lo sostiene fino al punto che è per il fatto di poggiarsi su una base che il soggetto è in qualche posto. Il qui della coscienza – il luogo del suo sonno – differisce radicalmente dal Da implicato nel Dasein heideggeriano. Questo implica il mondo. Il qui da cui noi partiamo – il qui della posizione, precede ogni comprensione, ogni orizzonte, ogni tempo.

<f. 31> La cura attraversa il Da. Interamente illuminato dalla comprensione il Da è già estatico; mentre nella descrizione della localizzazione che viene fatta il qui è origine e base, termine di un movimento verso l'origine; o, più esattamente, un non-movimento, una non-trascendenza, una in-sistenza, proprio una posizione; la quale non è affatto un'inerzia. La posizione è un dinamismo, ma

un dinamismo senza trascendenza, un movimento sul posto in cui il punto “mirato” dal movimento è anche il punto che sostiene questo movimento, che è la sua sicurezza e il suo rifugio. È un’intenzionalità originaria rispetto a tutte quelle che sono già installate nella posizione, che partono da essa.

<f. 32> È attraverso la sua posizione,¹ la sua posizione sul suolo – “correlativo^{II} intenzionale” della posizione ma che appunto non è un oggetto – che l’essere posto comporta qualcosa in più rispetto alla fenomenalità. Proprio il potere non ha presa sulla posizione in cui è sempre installato. Ma aver mostrato l’intenzionalità originaria di questo “movimento sul posto”<,> di questa insistenza, la sua anteriorità rispetto ad ogni potere permette di denunciare il ragionamento specioso che {consiste nell’}affermare^{III} assoggettamento e schiavitù del fatto che l’essere ha un’origine, come se il non-potere-sull’-origine fosse stata una limitazione del potere e non un’intenzionalità del tutto differente attraverso cui ogni potere acquisisce soltanto base e sicurezza.

<f. 33> La base del potere nell’essere non è un ostacolo al potere, ma la sua condizione<,> il suo privilegio e in qualche maniera la sua gloria che lo innalza al di sopra del fenomeno, di un semplice gioco di luce ~~disvelata~~. Esso ha una dignità.

Come è possibile questo rovesciamento della *Geworfenheit* da maledizione in gloria?

Occorre per tutto ciò che l’esistenza dell’essere non sia concepita come una monade, che l’unità dell’ipostasi, – l’unità dell’esistente, che fornisce un modello alla nozione che ci si fa dell’esistere – non sia affermata assolutamente, che l’esistere possa concepirsi come molteplicità, che l’atto di esistere non coincida in modo puro e semplice con l’unità, come <f. 34> in Parmenide, che l’essere possa concepirsi come durata (Bergson) o come estasi (Heidegger). Perché l’essere come unità non può ammettere alcun limite, fosse pure quello della sua origine. La scoperta dell’origine come sicurezza è

¹ Levinas, in un primo momento, aveva messo un trattino dopo “posizione”; in seguito lo ha cancellato e sostituito con una virgola.

^{II} “correlativo” in sovrascrittura di “oggetto”.

^{III} “affermare” in sovrascrittura di “dire”.

l'indice di una struttura pluralista dell'essere o almeno di una rottura dell'uguaglianza parmenidea essere = unità.

Se il divenire della durata può' sostituirsi all'unità parmenidea per far comprendere la novità del concetto dell'origine rispetto a qualunque limite possa incontrare il potere – è impossibile che questa durata sia quella di un soggetto solo.

<f. 35> L'avvenire di un soggetto solo si proietta in un tempo continuo. Nel nuovo che sgorga da lui, il soggetto si riconosce. Vi si ritrova, lo domina. La sua libertà scrive la sua storia che è una e di cui egli è il padrone. L'uomo assetato di potenza, che aspira alla sua divinizzazione e, di conseguenza, votato alla solitudine<,> appare al termine di questa trascendenza che è una negazione illusoria di sé. Ma, soggetto del potere, la persona si rinchiude immediatamente nel suo potere ed è triste nella sua solitudine. Il potere si imprigiona nella sua identità. Prigionia che non si riduce al fatto di non aver scelto di nascere! Essa consiste nel fatto che ogni iniziativa del soggetto, libero – anche libero, soprattutto libero – lo rinchiude nella sua <f. 36> identità. È il paradosso più profondo del concetto della libertà del legame sintetico che la ricollega alla responsabilità.

La struttura dialettica dell'ipostasi che esige il suo affrancamento riguardo alla sua propria identità – ci è apparsa nella sessualità del soggetto. Se il soggetto è altra cosa che un oggetto identico, è perché è capace di trascendenza. Ma la trascendenza della rappresentazione non fa uscire il soggetto dalla sua identità, ma, al contrario, vi riconduce tutto il diverso che può alienarlo. La rappresentazione è un'identificazione del diverso. La trascendenza non è una trascendenza se non compie il passo decisivo <f. 37> che consiste nel frantumare l'identità stessa del soggetto. La negazione di sé che il "per sé" suppone non vi termina, perché il soggetto che si nega rimane il soggetto della sua negazione. Il soggetto che si trascende attraverso¹¹ la negazione si trasporta nella sua trascendenza. Subisce soltanto un avatar. Affrancarsi riguardo alla propria identità senza

¹ "può" in sovrascrittura di "<deve?>".

¹¹ "attraverso" in sovrascrittura di "xxxx".

tuttavia cancellarsi dall'essere – sul piano della logica di Parmenide è insensato. Essere altro è assurdo se lo si immagina come un'identificazione con l'altro, perché allora non si è più se stessi ma completamente l'altro.

L'analisi della relazione erotica mette in rilievo una situazione a cui non si applica più la stretta logica dell'identità. <f. 38>¹ Non possiamo riprenderla qui. La relazione erotica non è una semplice coesistenza di due esseri, né la loro rappresentazione reciproca di uno per l'altro, né la lotta di una libertà con l'altra in uno sforzo di trasformare il “per sé” dell'altro in un “in sé” (il carattere specificamente femminile dell'altro si troverebbe cancellato<)>. A suo tempo avevo tentato di mostrare, attraverso un'analisi della voluttà¹², come il femminile coincidesse con l'alterità stessa dell'altro, come il patetico della voluttà risiedesse nell'impossibilità stessa della cercata fusione con l'altro, come la gioia della voluttà fosse estranea a qualunque preoccupazione di possesso, di dominio e di potere, come la voluttà marcasse di conseguenza la fine dell’“io potente”, dell'io che si definisce <f. 39> attraverso il suo dominio; come la voluttà marcasse in questo modo un essere che muore per i poteri ma che, tuttavia, si trova davanti un avvenire, infinitamente avvenire la cui “venuta” si produce come un accrescimento costante di promesse attraverso il quale¹¹ le sue promesse si esaudiscono, come un avvenire puro non delimitato da contenuti; come questo avvenire si distinguesse dall'avvenire della nostra esistenza bisognosa su cui un io identico a se stesso ha presa e in cui conoscerà solo – quali che siano le sue trasformazioni – un avatar.

In questo senso la relazione erotica ci è apparsa non soltanto come l'essere-con-l'-altro, ma come <f. 40> il fatto di essere l'altro, o almeno come tutto ciò che il fatto d'essere l'altro può significare concretamente se l'¹¹¹identità del soggetto deve allo stesso tempo scomparirvi e mantenersi.

¹ Scritto sul verso di uno stampato datato 1959 o 1960.

¹¹ “il quale” in sovrascrittura di “le quali”.

¹¹¹ “l” in sovrascrittura di “il”.

Sicuramente possiamo chiederci in cosa la relazione essere-l'altro, come si produce nell'erotismo, conservi ancora un carattere di identità. Penso che lo conservi nella nascita del figlio. Il figlio non è me, ma non è né la mia opera, né la mia proprietà. È ancora me. Il fatto che il termine comune all'uno e all'altro – il figlio – sorga posteriormente ai termini in relazione è la sola possibilità ontologica dell'evasione da sé. La fecondità è l'affrancamento dell'ipostasi rispetto alla sua propria identità, fondamento della trascendenza. Ma l'affran<f. 41>amento non ha qui la struttura della libertà; e poiché la libertà presuppone identità dell'io e rimane potere, la trascendenza della fecondità, pur essendo una relazione con l'origine, non è potere.

Se l'opera d'essere non consiste né nella permanenza della sostanza, né nel dominio del potere attraverso la verità, ma nella fecondità – l'esistere – l'opera d'essere – possiede una struttura pluralista: l'esistere è nel passaggio dal padre al figlio.

Non si tratta di ricorrere alla biologia. In questa analisi, la nozione di fecondità è ricavata a partire dal rapporto io-sé. D'altronde la biologia non ha mai visto l'originalità della fecondità rispetto ai fenomeni della crescita: ~~del~~ la generazione e ~~del~~ la corruzione¹³ si mantiene nelle categorie della crescita<, > sia che quest'ultima venga interpretata come meccanicismo sia come finalismo. La fecondità in cui l'io smette di essere io nell'altro io che egli è ancora – non è né il passaggio dal genere alla specie – <f. 42> né un semplice evento di durata.

Ma in un esistere pluralista – l'impotenza nei confronti dell'origine perde il suo senso tragico. È un momento necessario dell'esistere pluralista. L'impotenza nei confronti dell'origine è tragica quando si tratta di un soggetto che è assolutamente e che si trova contestato¹¹ dal fatto di non aver scelto la propria origine. Questa, al contrario, è la sicurezza stessa di un essere il cui esistere si riferisce all'evento della fecondità: la sicurezza della creatura. Essere riguardando all'origine ~~questo~~ non è ricordarsene senza poterla serrare; non è sentirne il tragico {e} irreparabile “già tutto fatto” ~~che~~ nell'orro-

¹ Scritto sul verso di uno stampato datato 1959 o 1960.

¹¹ “contestato” in sovrascrittura di “contestare”.

re dei miti pagani e della mentalità primitiva. Essere creatura non consiste nell'aggiungere all'esistenza che si è il sapere che si è stati creati. Essere creatura – è esistere in maniera da non ~~portare ogni~~ esistere interamente per conto proprio, in quanto figlio che si riferisce all'esistere di un Altro.

<f. 43> Ora vorremmo cercare una relazione con l'origine nella coscienza stessa e non soltanto, come fino a questo momento, nel fondamento della coscienza – nella creazione.

E anzitutto in maniera negativa. Il *cogito* è un assoluto – è ciò che è, è e allo stesso tempo si rivela. L'esperienza del *cogito* gioca il ruolo di sostituto all'origine – è il sostituto di un'origine che è insieme potere. In questa prospettiva la scoperta dell'inconscio è un fatto assolutamente rivoluzionario. Jean Wahl sostiene che, in psicologia, sia la sola scoperta importante dalla determinazione da parte di Aristotele della teoria dell'associazione delle idee¹⁴. Che il fatto conscio possa essere altra cosa rispetto a quanto appare, che ci sia una realtà dietro il *cogito* – <f. 44> ecco l'inizio di una psicologia negativa¹, come esiste una teologia negativa. Nello stesso Freud, gli attributi dell'inconscio sono formulati nella maggior parte del tempo attraverso l'analogia con il conscio.

Cheché ne sia, la sovranità del *cogito* e del suo potere si trova squassata. Il *cogito* non rivela – falsifica e dissimula. La coscienza non è più un disvelamento, ma un velamento. Certo, se si insiste unicamente su questo velamento si ricade nella filosofia del potere, a cui si riferisce l'idea del non-potere. Il non poter né potere né non potere – che abbiamo incontrato nel fenomeno della fecondità che si situa là di là del possibile – permette soltanto di lasciare il dominio del potere al quale si riferisce la semplice impotenza. Ma oggi non posso trattare questo aspetto.

<f. 45> La coscienza è sempre stata pensata come una visione. Per questo ogni sensazione portava di specifico solo la sua qualità, ma l'atto di coscienza consisteva nel vedere. Ogni sensazione riconduceva a un'idea. Questa pre-minenza della visione, notata spesso dai filosofi, vogliamo metterla in questione.

¹ “negativa” in sovrascrittura di “xxxxxxxx”.

Intendere si riduce interamente alla visione?

La luce è l'elemento in cui una realtà insieme è e si offre ai nostri poteri – è come se uscisse da noi. Vedere un oggetto è già dominarlo, averlo in un orizzonte che è per noi.

L'oscurità delle sensazioni altre rispetto alla visione, dipende dalla loro assenza d'orizzonte, dalla sorpresa che segna il loro ingresso in noi. Questo ingresso di un oggetto in un orizzonte aperto <f. 46> è il fatto che ha un senso. Il senso dell'oggetto non è, inizialmente, la sua riduzione ad un'idea astratta e generale come al suo principio, ma la chiarezza stessa nella quale si mantiene. Tutto ciò che è chiaro è nostro. Nell'esistenza stessa dell'oggetto rischiarato si iscrive la sua esistenza per qualcuno. L'oggetto si dà. Quanto giunge da fuori, – illuminato – è compreso vale a dire esiste, come se provenisse da noi. La relazione dell'oggetto al soggetto si iscrive nell'oggetto stesso.

Da qui, la luce è l'elemento stesso in cui un esistente è possibile, vale a dire il dominio primo dell'esistente sul suo esistere. Il potere fondamentale attraverso cui un esistente si è affermato come padrone del suo esistere, prima di esercitare qualunque potere – è la visione. Con la visione il soggetto è al centro del mondo. Con la visione il flusso anonimo dell'essere <f. 47> in cui si mantiene l'oggetto il soggetto – diviene l'oggetto della sua coscienza, vale a dire un'esteriorità che, pur essendo al di fuori, è come se provenisse da un dentro: l'avvolgimento stesso di un esteriore da parte di quell'interiore che è l'intellezione.

La coscienza dunque non è un dono misterioso che il soggetto riceve in aggiunta alla sua esistenza. Essa costituisce il fatto stesso dell'ipostasi attraverso la quale il soggetto si pone.

Non è possibile cercare al di là dell'ipostasi, né al di qua. La nozione di soggetto come è stata introdotta dalla filosofia moderna rappresenta proprio la limitazione della ricerca filosofica con l'apparizione dell'essente. Il primato della conoscenza tra le funzioni dell'essere (*Sein*) – significa il dominio¹ che¹¹ l'essente in quanto essente esercita sul suo essere. L'essere si descrive come soggetto

¹ "dominio" in sovrascrittura di "padrone".

¹¹ "che" in sovrascrittura di "di".

<f. 48> o come assoggettato. L'umanesimo diviene la preoccupazione di assicurare all'uomo i suoi poteri. La persona è una libertà, vale a dire un potere. E questo non soltanto grazie all'azione di cui il sapere, padre delle tecniche, accresce smisuratamente le possibilità, ma già grazie all'intellezione stessa che è comprensione e coglimento.

È in relazione al soggetto e al suo potere che tutte le relazioni dell'essere sono comprese, anche nelle dottrine che affermano l'esistenza dell'irrazionale. Le relazioni altre rispetto a quelle della ragione sono presentate come negazione della ragione; ma è in relazione alla ragione e <xx> sue categorie che sono poste. Nello stesso Heidegger – in cui l'aspetto <f. 49> contemplativo della vita spirituale è subordinato alla cura –<, > è il potere – il potere finito – che caratterizza l'uomo, e gli eventi dell'essere sono concepiti come comprensione<i>.

La filosofia e la vita spirituale in generale divengono così una divinizzazione dell'uomo. L'umanesimo moderno è un'aspirazione a sostituire Dio, a divenire Dio. Anche quando enuncia una semplice relazione con Dio. Per quanto questa relazione rimane intellezione – e cos'altro può essere? – essa diviene potere su Dio, assorbimento di Dio o assorbimento in Dio.

Rispetto all'ipostasi e al soggetto nell'elemento della luce, la realtà diviene gioco di luci, il disvelato – il fenomeno – l'oggetto.

<f. 50> Comprendiamo allora che la verità – il disvelamento – diviene la grande questione dell'essere; e che l'uomo diviene la cosa principale nell'essere; e che la verità diviene la grande questione dell'uomo.

Non è Heidegger che ha inventato la coincidenza della filosofia con l'opera stessa dell'essere – ma già Parmenide che identificava essere e conoscenza; e successivamente Platone che a partire dal *Fe-done* insegnava la simultaneità dell'Idea e dell'Anima; e poi Aristotele che poneva il pensiero come opera principale dell'essere umano; è, infine, tutto l'idealismo moderno. La simultaneità del *vivere* e del *philosophari* è il dogma del pensiero occidentale.

Ribellarsi a questa tradizione non consisterebbe nel sostituire l'ideale di verità con un ideale di errore o di scetticismo – cosa che ci impedirebbe di parlare; ma nel cercare il senso delle <f. 51> re-

lazioni che costituiscono l'essere e che fondano la visione stessa; nel ricercare, di conseguenza, la filosofia al di fuori delle categorie di potere.

A partire dalla crisi del realismo antico e medievale, assistiamo ad una preoccupazione di concepire la realtà al di fuori delle categorie cosali della causalità. Siamo giunti ad una spiritualizzazione della realtà nell'idealismo. Spiritualizzazione mal camuffata nello stesso pensiero esistenzialista nella misura in cui esso rimane una filosofia dei poteri, vale a dire una filosofia della coscienza, del disvelamento, della luce e della verità.

Intendere possiede, di primo acchito, la stessa struttura del vedere. Qui, di nuovo, il soggetto incontra un oggetto al quale riconosce una qualità che egli, in qualche modo, avvolge, prendendone coscienza, <f. 52> che egli avvolge e domina. Ma la qualità suono caratterizza soltanto un contenuto dato alla coscienza? Non caratterizza, più ancora, il modo stesso con cui la coscienza mantiene un rapporto con il suono? In che consiste la sonorità del suono? Nel suo risuonare, nella sua vibrazione. Nella sua stessa produzione il suono è un prorompere. Mentre vedere è rivestire la realtà di una forma grazie a cui la realtà acquista senso – diviene assimilabile, diviene fenomeno – intendere è entrare in una relazione tale che il punto di contatto è immediatamente un prorompere, come se la forma di questa esperienza fosse sopravanzata dal suo contenuto, refrattario alla forma. Questo sopravanzamento di un'esperienza da sé medesima, incapace di trattenere il suo contenuto – è la sonorità stessa del suono.

Contenuto refrattario alla forma – Intendere non è vedere. La rottura, il prorompere del suono non è semplicemente <f. 53> l'apertura su un altro mondo dietro il mondo visibile; non è l'inizio di un altro sapere dietro il sapere della coscienza.

Equivale a dire che il suono è essenzialmente simbolo, che è simbolo nel senso assoluto del termine; che è un ingresso nella relazione con quanto è nascosto per sempre alla conoscenza: non perché la conoscenza è limitata e impotente, ma proprio perché essa è potenza e potere e che non tutto è alla portata del potere. Il segno – che non è simbolo – è una qualità sensibile che rinvia a una qualità sensibile assente o che rimpiazza questa qualità. La lettera

è il segno del suono. Ma il suono, nel suo squarcio, non annuncia qualche qualità. Il suono può servire da segno – come la sirena o il fischio; ma nel suo risuonare e nel suo prorompere instaura un rapporto irriducibile. Non è segno di qualcosa, né un sintomo, né un'allegoria.

Il caso più generale in cui il suono è divenuto segno è, ad avviso di chiunque, il linguaggio.

<f. 54> Il problema consiste tuttavia nel sapere se la parola indica un oggetto, un'idea o un atto, come la freccia indica la direzione, o come la bilancia indica la giustizia – oppure se la parola non realizzi questa designazione in maniera assolutamente originale. Ascoltando un discorso noi percepiamo un pensiero vivente; vivente rispetto allo scritto in cui viene fissato. L'intenzionalità propria dell'intellezione della parola consiste nel ricevere, nell'apprendere – al di là della comprensione – qualcosa di più della percezione della luce. E tuttavia non si tratta di un contenuto nuovo. Comprendendo la parola, io assimilo interamente il contenuto come se provenisse da me. Comprendendo l'idea, io sono pari a chi mi comunica la parola. Ma all'intenzione intuitiva, visuale del comprendere, si aggiunge un'intenzione non-visuale, un'intenzione auditiva, un'intenzione dell'apprendere.

Si è creduto che il fatto di insegnare l'idea attraverso la parola, non abbia <f. 55> alcuna importanza. Chi insegna sarebbe solo l'ostetrico delle nostre idee. Sicuramente l'intuizione stessa di apprendere non aggiunge all'idea alcun contenuto supplementare. Salvo nel caso che dia' un'origine all'idea. Il fatto di avere un'origine non è, a sua volta, un contenuto dato alla visione. Ma apre nell'idea una dimensione di profondità su cui la coscienza non può niente, né è impotente – ponendosi in una relazione estranea alla nozione di potere. La parola è simbolica nella misura in cui il suono è segno dell'idea. Sicuramente. Ma è anche simbolica in quanto è il pensiero di ciò di cui non può esserci pensiero – potere – simbolo puro dell'origine. La trasmissione verbale del pensiero non si libera mai del suo passato. La parola è espressione dell'origine. Essa si dà in una coscienza che è essenzialmente ascolto.

¹ Il verbo si riferisce sicuramente a "chi insegna".

<f. 56> Non è dunque casualmente che la parola prende in prestito l'elemento del suono. Il simbolismo del suono si compie interamente solo nella parola. La parola è la sonorità del suono. Oppure il suono non è altro che una parola che non arriva a pronunciarsi, una parola in qualche modo ostruita, una parola ridotta alla visione, al fenomeno, al disvelamento di una qualità e di una forma.

C'è qui, sia detto di passaggio, l'indicazione di una fenomenologia delle "qualità sensibili" che si apre dacché si abbandona la nozione di coscienza ridotta all'intuizione. Le sensazioni, piuttosto che differire dalle qualità che presentano alla coscienza, indicherebbero delle ~~nuove~~ modalità, ogni volta differenti, di prendere coscienza; realizzerebbero delle situazioni, ogni volta originali, nell'economia generale dell'essere. <f. 57> Il suono ci situa rispetto all'origine; il toccare che si può analizzare come una carezza <occlusa?> e che diviene fenomeno, sarebbe una relazione con l'Altro – relazione che non ha niente di un potere – con Altri nella sua alterità e nel suo avvenire.

Se la coscienza è ascolto e non soltanto visione – nel sapere stesso si afferma il ruolo fondamentale dell'Altro: dell'Altro come Maestro. Avere coscienza è essere ammaestrato. Tutto ciò non deve essere preso alla leggera. La conoscenza concepita sul modello della visione – quella di Platone – termina nell'impossibilità dell'insegnamento. Il maestro è solo l'ostetrico dell'idea di cui è madre l'anima stessa. Io non posso ricevere niente. Al contrario, l'analisi dell'ascolto condotta, deve mostrare che la conoscenza implica un ricevere talmente inseparabile dalla sua origine che il maestro deve parlarmi perché io pensi; il ricevuto non è convertibile in idea, in visione, in potere, come l'esperienza che non è detta è convertibile.

Insegnamento orale! La presenza d'Altri che parla e mi insegna <f. 58> è essenziale nell'apprendere. La parola conserva la sua funzione di collegare l'idea ad un'origine quando questa condizione, detta empirica, è realizzata. Il pensiero scritto marca l'assenza della sua origine. Lo scritto è inizialmente una lettera che viene da un assente e va verso l'assente. Insegnare è risalire dalla lettera alla parola, è imparare a leggere gli scritti. Le scuole – anche le scuole superiori – sono, secondo la giusta espressione di Carlyle, luoghi in cui si impara a leggere¹⁵. Si tratta anche, si potrebbe aggiungere, di

posti in cui si lotta con la lettera. La coscienza autodidatta è soffocata dalla lettera, se simile nozione di autodidatta non fosse, in fin dei conti, contraddittoria in termini.

<f. 59> Dunque auspichiamo una nozione di coscienza inseparabile dalla tradizione.

Non siamo soltanto colpiti dal fatto che, essendo il buon senso la cosa più condivisa al mondo, deve esserci insegnato un metodo per impiegarlo bene e che sono necessari buoni maestri per formare sapienti; non siamo soltanto colpiti dal fatto che nel *Menone*, in cui lo schiavo arriva a costruire da sé un quadrato di area doppia di quello dato, Socrate parla e parla molto; non siamo soltanto colpiti dal fatto che la morte di Socrate, nel *Fedone*, lascia i suoi discepoli nella condizione di orfani spirituali come se la sua missione di maestro oltrepassasse il suo ruolo di risvegliatore di anime. Tutti questi argomenti sono a rigore esteriori e si applicare¹ al ruolo di ostetrico, pur accentuandone considerevolmente l'importanza.

<f. 60> Ma Nella maieutica l'opera di coscienza è integralmente il percorso di un soggetto: la proiezione e l'anticipazione rispetto alle quali la conoscenza è possibile, si fa¹¹ a partire dal presente, con le sue proprie risorse. Il dato è ricevuto prima che non sia dato e per questo è interamente¹¹¹ mio. Lo sforzo del pensiero di fronte al fatto di assimilare o di un testo da comprendere è interamente su di me. E contro una pedagogia dell'autorità e una concezione secondo la quale le idee sono semplicemente depositate in me dal maestro – la maieutica sembra conformarsi meglio alla descrizione della coscienza.

Ma quanto abbiamo chiamato tradizione non è il deposito in nome di un certo sapere attraverso il maestro, ma il riferimento dell'idea assimilata attraverso la visione (in cui risiede la comprensione) alla sua origine. <È> Questa dualità nell'esistere che ci è apparsa nel <f. 61> fenomeno della fecondità – quantunque su un altro piano.

¹ Bisogna sicuramente leggere "si applicano".

¹¹ Leggere "fanno".

¹¹¹ "interamente" in sovrascrittura di "<essenzialmente?>".

Che vuol dire che un'intuizione ha un sottofondo? O un passato? Significa che le occorre un terreno a partire dal quale soltanto può esercitare la sua funzione assimilatrice (quanto l'analisi classica del pensiero postula nella sua analisi dell'esperienza: Platone e Aristotele – le forme; Descartes, l'idea di infinito; Kant, le condizioni trascendentali); questo significa l'origine del pensiero <in> altri, mio maestro. Il maestro ci fornisce il principio. Ciò a partire da cui noi vediamo – è fornito dalla parola. Non che l'Altro “ne sappia più di me”. Il maestro non procura un surplus di contenuto, ma un punto di partenza. Non lo procura non perché ne sa più di me, ma perché è l'altro. La sua alterità è il suo magistero.

Il fatto che abbiamo bisogno di un maestro per imparare e per pensare, situa la coscienza <f. 62> al di fuori del potere. Io non ho l'iniziativa del mio sapere: qualcosa gli è anteriore nella coscienza stessa. Questa passività è fondamentalmente distinta da quella del sapere in cui, nella luce della visione, l'impressione si converte, grazie alla sua luminosità, in potere. L'empirismo non saprebbe rilevare questa passività radicale – questa recettività che non riceve, ma che mantiene nella sua ricezione l'estraneità insormontabile dell'altro. Alla storia concepita come ripetizione e come imitazione (Heidegger)¹⁶ sostituiamo la storia come rapporto con una Alterità non assumibile o insegnamento o tradizione.

<f. 63> Conclusioni

La liberazione riguardo all'identità che ci è apparsa nella fecondità del soggetto non è l'assorbimento puro e semplice del soggetto nel figlio, non è una reincarnazione. Non abbiamo presentato una teoria della trasmigrazione delle anime, né di avatars. Il riferimento del soggetto a suo padre non è un'abdicazione. Le fecondità dell'io – la paternità e la filialità – rimangono relazioni, ma relazioni che costituiscono l'essere stesso dei termini che vi si mantengono (e che, per questo, sono in una successione. Ma¹ la¹¹ simultaneità di questi termini che si mantengono in relazione si concilia con

¹ Aggiunta scritta con penna a sfera ad inchiostro blu (il resto del foglio è scritto con penna stilografica ad inchiostro nero).

¹¹ “la” in sovrascrittura di “La”.

la loro successione, è una simultaneità del successivo. Senza introdurre una cattura dell'uno da parte dell'altro nel senso del potere, la simultaneità introduce una certa uguaglianza tra i termini. È proprio questo la società o la civiltà. <f. 64> Essa si realizza concretamente attraverso il linguaggio. La simultaneità del successivo è parola. Il linguaggio nella sua ~~doppia~~ funzione di realizzare la contemporaneità confrontandomi con l'altro e inglobando la storia stessa del mio riferimento all'altro – riferimento in cui l'uno è l'altro – sotto la simultaneità della fabula, instaura la civiltà. Ma nella misura in cui la fecondità del soggetto è relazione che il soggetto sussiste nella sua transustanziazione.

~~Si è assistito nel corso di questa espo~~¹

<f. 65> Si è assistito nel corso di questa esposizione ad uno sforzo volto a sostenere nello stesso tempo una struttura assolutamente pluralista dell'essere e l'importanza in questo pluralismo dell'arresto che è l'individuo. Pluralismo non significa l'esistenza di numerosi esseri, ma primariamente una pluralità nell'esistere stesso dell'essere determinato da quel momento dalla sessualità e dalla fecondità. L'individuo ha un'esistenza sicuramente marcata dalla trascendenza totale della fecondità, affrancata riguardo alla sua propria identità; ma in cui l'individuo si pone anche nel suo istante e si assicura attraverso la coscienza, la luce, le verità, la coesistenza, la contemporaneità che equivale ad un potere.

È evidente che è a prezzo di simile arresto che l'essere può essere detto pluralista e che, con ciò, la fecondità non si trasforma in estasi mistica in cui l'individuo si inabisserebbe nel suo oggetto; che il pa-tetico della sessualità e della trascendenza si nutre di indipendenza e di identità degli individui. Il <interrotto>¹¹

¹ "È" in sovrascrittura di "<Cos'è?>".

¹¹ Cancellatura con penna a sfera ad inchiostro blu (il resto del foglio è scritto con penna a sfera ad inchiostro nero).

¹¹¹ Probabilmente il seguito del testo si trovava su un foglio che Levinas non ha conservato o che ha perduto.

<f. 66> Non c'è nessun panteismo¹⁷ nella concezione che abbiamo esposto: né panteismo razionalista, né panteismo biologico, né panteismo mistico.

Ma ci sembra ormai possibile percepire in che modo la felicità può entrare nell'essere. Un giorno ne parleremo.

III

I Nutrimenti

Avvertenza su I Nutrimenti

Conferenza pronunciata il 16 febbraio 1950, una settimana prima di quella dal titolo *Gli Insegnamenti*, che la segue in maniera diretta: “Alla fine della mia 1^a conferenza mi sono chiesto se nel mondo dei nutrimenti e del lavoro...”. Non si tratta, in senso stretto, come accade talvolta al Collège philosophique, di una stessa conferenza pronunciata in due sedute, ma di due conferenze distinte, anche se formano un insieme, nella misura in cui il fenomeno dell’insegnamento descritto nella seconda si aggancia direttamente, come un approfondimento, a quello dei nutrimenti e del godimento di cui tratta la prima: “[Ma] <xxxx> {non} anticipiamo la seconda conferenza che deve proprio trattare della possibilità di apprendere al di là del comprendere, al di là della posizione di sé e al di là dei nutrimenti – che deve mostrarci l’ordine dell’insegnamento”.

Il manoscritto si compone di 41 fogli scritti sul recto e non numerati, raccolti in un foglio piegato in due (il dorso di cartoncino di un bloc-notes dello stesso tipo di quello utilizzato per raccogliere i fogli delle due conferenze dal titolo *Poteri e Origine*), sulla prima pagina del quale Levinas ha scritto titolo, data (parziale)¹ e luogo della conferenza¹¹. Si tratta di parti di fogli all’incirca delle stesse dimensioni (approssimativamente 13 × 19 cm o 10,5 × 19,5

¹ Non deve sorprendere che Levinas si ricordi della data del giorno e non dell’anno: probabilmente aveva sotto gli occhi una pagina del programma annuale del Collège philosophique (i programmi solitamente occupavano più pagine) che indicava la sua conferenza, ma su cui non compare l’anno.

¹¹ I fogli 33-34 sono due parti dello stesso foglio: accostandoli è possibile leggere, sul verso, un testo parzialmente troncato dallo strappo del foglio scritto a

cm), scritti a penna stilografica ad inchiostro nero o blu. Hanno lo stesso formato di quelli di *Poteri e Origine* ed alcuni sono verosimilmente della stessa carta. Inoltre, alcuni fogli sono stampati datati: i fogli da 1 a 3 sono parti di uno stesso biglietto di auguri, datato 1960, il foglio 4 è parte di un foglio amministrativo dattilografato che è possibile datare fine 1959. Infine, a questi 41 fogli bisogna aggiungere un foglio isolato che contiene un riferimento al *Trattato Sanhedrin*.

La redazione del testo è dunque posteriore di almeno dieci anni rispetto alla conferenza ed è probabilmente contemporanea alla redazione di *Poteri e Origine*.

matita (in parte ripassato con penna a sfera ad inchiostro violetto) che menziona il titolo e la data della conferenza: "I Nutri / Conferenza 16 fe".

I Nutrimenti

Conferenza tenuta il 16 febbraio 19...¹
al Collège philosophique^{II}

<f. 1>^{III} I Nutrimenti

Nella conferenza dello scorso anno^I abbiamo tentato di situare il potere nell'economia generale dell'essere. Abbiamo cercato di mostrare che la comprensione nel senso heideggeriano del potere forse non è l'evento fondamentale dell'essere. Perché in *Sein und Zeit* comprensione conserva il senso di presa e di cattura. La fenomenologia del *Verstehen*² si accorda con l'etimologia di comprensione, derivata da^{IV} prendere. Ed è Heidegger che ha elevato al rango di un *logos* il potere e l'impero umani.

Non si è irrazionalisti, mistici o pragmatisti se si mette in dubbio l'equivalenza tra impresa e *logos*, tra assumere e conoscere, tra libertà e verità.

<f. 2> Ciò che la verità comporta di giustificazione – è un corollario della verità? Tutta la filosofia moderna riposa sull'idea che la libertà si giustifica da se stessa e che in questo modo essa è la fonte di ogni giustificazione. Quando scopre qualcosa di tragico nell'esistenza dell'io – non lo interpreta immediatamente come un limite imposto alla libertà che assume solo una condizione imposta. Non aver scelto la propria esistenza – ecco lo scacco della libertà, la su-

¹ La conferenza è dell'anno 1950 (cfr. *Avvertenza*).

^{II} Scritto a mano sul foglio di cartoncino piegato all'interno del quale sono riposti i fogli della conferenza.

^{III} Scritto sul verso di parte di un biglietto di felicitazioni datato 1960. Le altre due parti di questo biglietto costituiscono i fogli 2-3 di questa conferenza.

^{IV} “da” in sovrascrittura di “di”.

prema assurdit , il tragico supremo dell'esistenza, l'irrazionale stesso: la *Geworfenheit*³. Anche l'incontro con l'Altro viene interpretato come una minaccia alla nostra libert , come un cedimento della libert  sotto lo sguardo di un'<f. 3>altra libert , senza chiedersi se l'incontro con altri non sia la messa in questione della legittimit , supposta iniziale, di questa libert , piuttosto che una limitazione di essa. La vergogna per la nostra libert  non   una limitazione della libert . La libert  che nella vergogna si coglie come un'usurpazione non   una libert  finita ma una libert  illegittima.

Noi pensiamo che questa preminenza del potere e della libert  riposi sul primato – indiscusso – della visione; e che la visione, a sua volta, non riceve il suo primato da una <f. 4>esistenza ansiosa di verit , ma da un modo d'essere assolutamente distinto – dal godimento. Il mondo che si offre alla visione   nutrimento. Non   l'assorbimento che ne costituisce l'essenziale, ma il godimento. Stato di gratuit  totale, il godimento, contrariamente all'utilizzazione di strumenti, non rinvia a nient'altro, non   “in vista di” qualcosa. Godere   respirare, bere, mangiare, andare al museo, passeggiare ecc. I nutrimenti ai quali si riferisce il godimento non hanno altra finalit  che il godimento stesso. Rappresentano un piano d'essere distinto sia dall'istinto sia dalla ragione – in cui la coscienza   semplicemente la gratuit  di questo godimento, la sua chiarezza, la sua visione.

<f. 5> Vorrei analizzare la luce. Se parto dal disvelamento dell'essere mi sono gi  dato la luce e la visione come contemporanee dell'essere. Non si pu  certo avere la pretesa di dedurre dialetticamente la visione. Ma si pu  tentare di situarla. In rapporto a cosa? Non partire dalla visione per caratterizzare la visione – significa che non ci si d  un punto di partenza soggettivo, psicologico. Si pu  assumere un punto di partenza ontologico? Ma ci  corrisponde, la maggior parte delle volte, a darsi sotto il titolo pomposo di ontologia – un punto di partenza oggettivo. A meno che non esista una situazione limite in cui la soggettivit  sorprende soltanto <f. 6> il movimento del suo proprio deliquio.

Accendo. L'elettricità caccia le tenebre. Le tenebre?¹ Niente. Era niente? Vedevo le tenebre. Non erano il funzionamento a vuoto della coscienza privata di qualunque oggetto e ridotta a se medesima, proprio perché c'era oscurità. La coscienza soggettiva in questa oscurità rimaneva in un ambiente che, precisamente, sradicava la coscienza soggettiva stessa, le toglieva la sua fissità, il suo potere di ricevere. Lo sguardo non fissa l'oscurità. Sprofonda in quanto doveva essere il suo oggetto. Vi si perde. Scivola verso la sua spersonalizzazione come nel racconto biblico <f. 7> della nona piaga d'Egitto – la piaga delle tenebre⁴. Gli Egiziani non si vedevano gli uni gli altri (scomparsa del rapporto sociale) e nessuno si mosse dal suo posto per tre giorni (non poter disporre di sé). Disumanizzazione totale della realtà, “silenzio e orrore delle tenebre”⁵. O, più esattamente, l'oscurità è la regione stessa in cui la visione vira in una presenza anonima, né oggettiva, né soggettiva.

Presenza che avevo chiamato il y a [“c'è”]: al di qua dell'oggettivo e del soggettivo, e anche al di qua della loro necessaria correlazione⁶. Dominio metafisico di cui il “contatto” non è proprio un disvelamento. Il commercio con quanto è oscuro non si riduce, a sua volta, al disvelamento.

<f. 8> Il y a [“c'è”] che è impossibile negare e che riappare dietro ognuna delle negazioni che se ne provano. Scivolamento vertiginoso verso un abisso in cui l'io perde la sua stessa fissità. Il y a [“c'è”] <anonimato/anonimamente?> dell'essere.

In rapporto all'il y a [“c'è”] la luce è precisamente una negazione di ciò che non può essere negato. Essa svuota. Questa impossibilità di subire una negazione si mantiene in seno a questa negazione – che proprio per questo non sbocca sul nulla, ma sul vuoto. In materia di nulla, solo il vuoto è possibile! L'oscurità dell'il y a [“c'è”] rimane sotto forma di oggetti. Sono lì, piccole isole di opacità, che offrono alla negazione la resistenza di forme colorate. I colori e le forme sono, insieme, la negazione <f. 9> dell'oscurità e la negazione della negazione operata dalla luce. Incontro della luce e dell'oscurità ormai separate. Frontiera che sorge nel fatto stesso di orizzonte.

¹ Grafia incerta. Il punto interrogativo potrebbe essere cancellato.

Non bisogna supporre che l'io è una luce. Non è la luce che vede ma l'occhio. La luce non è il soggetto. Non è un proiettore.

Ma la luce non è primariamente un oggetto. Noi non vediamo la luce, ma nella luce.

La luce è un modo d'essere e non un qualche cosa: né oggetto, né soggetto. Nessun disvelamento la crea, ogni disvelamento la presuppone.

Noi diremo che la luce non è affatto l'elemento della trascendenza, <f. 10> per il fatto che un essente vi si dà come essere, al di là della relazione particolare in cui entra, come partecipante all'essere in generale, il quale oltrepassa la particolarità che gli imprime la relazione particolare in cui si trova. Noi diremo che, al contrario, l'essere in generale si aliena nella luce per proiettare un'ombra, per immobilizzarsi nella sua particolarità e nella sua univocità, per divenire, in una parola, soggettivo.

La luce non è l'elemento della trascendenza, nemmeno nel senso heideggeriano del termine. Essa descrive un'immanenza. Quanto è illuminato è compiuto e definito.

<f. 11> L'orizzonte serve certamente da sfondo all'oggetto che appare, ma l'orizzonte non è una breccia – è finito e chiuso. Il compimento consiste nel fatto che il rovescio dell'orizzonte non importa. Impone il disinteresse nei riguardi dell'al di là. Mentre la nozione cartesiana di finito si riferisce già all'infinito, il compimento designa la sufficienza fondamentale dell'orizzonte. Il movimento del pensiero che percepisce il finito su uno sfondo infinito è un oltrepassamento della visione. Procede già da quanto chiameremo ordine dell'insegnamento. Occorre dunque valorizzare questa indifferenza riguardo a quanto si trova al di là dei limiti. Come se un unico aspetto importasse! Come se <f. 12> l'orizzonte rivelato non avesse rovescio. È in ciò che la visione è un rapporto con l'immediato.

Questo modo di compiersi senza riferimento all'infinito e all'al di là è proprio l'interiorità del mondo. Questa indifferenza dell'orizzonte riguardo al suo rovescio, il carattere in qualche modo centripeto della sua apparizione fa sì che il mondo pur essendo in sé è per me. La sua presentazione è soggettiva. La sua soggettività non si è imposta a noi perché saremmo partiti dall'atto soggettivo della visione, né dal fatto che la sensazione è uno stato interno, ma dal

suo aspetto “oggettivo” il quale nella sua stessa soggettività attesta un’indifferenza – indifferenza del “visto” stesso – riguardo a quanto è al di là dell’orizzonte.

<f. 13> La soggettività del “visto” è l’orientamento stesso del suo “in sé”. Il mondo visibile è “per me”, è dato; la sua messa a mia disposizione è nella sua stessa presentazione. E, in questo senso, ci appare da subito come mondo dei nutrimenti.

Ma l’insieme offerto alla visione non rinvia a quanto è dietro l’immediato? Sì, implicitamente. Ma proprio l’implicito è ciò che può essere trascurato. Il potere di trascurare l’implicito e il marginale, di mantenersi nell’immediato, è altrettanto originale del potere di insistere solo sull’implicito, di mettere dialetticamente in movimento l’immediato e di sopprimerlo.

<f. 14> Questo potere di sincerità, di pensiero unico dimentico delle sue ripercussioni e dei suoi cambiamenti – è la coscienza nella sua opposizione all’inconscio. I paraocchi che Husserl offre all’“atteggiamento naturale”, la “*Scheuklappen*”⁷ – sono costitutivi della coscienza chiara. La coscienza è la possibilità di un mondo limitato, di limiti che contrastano gli infiniti della ragione (che risale verso l’incondizionato) e dell’inconscio (che discende fino a tutte le possibilità contraddittorie e rimosse).

Le descrizioni della psicologia contemporanea che interpretano la coscienza come una piccola isola che emerge da un fondo vischioso e oscuro dell’<f. 15>inconscio, rispetto al quale il conscio non è ciò che sinceramente è, misconoscono la sufficienza fondamentale dell’evento originale della coscienza che si mantiene all’interno dei suoi orizzonti. Avere coscienza è proprio mirare esattamente e sinceramente a ciò che si mira, negare ripercussioni inconse. Essere senza retro-pensieri o, perlomeno, percorrere e penetrare con chiarezza tutti i propri retro-pensieri, essere senza equivoci, rompere con tutte le implicazioni dell’istinto. Dover arrestarsi – ἀνάγκη στῆναι⁸ – è il principio stesso della coscienza chiara.

Allo stesso modo, la coscienza <f. 16> non è ancora ragione. Essa taglia, in qualche modo, i rapporti tra ciò che è rivelato e il suo rovescio.

Il mondo è dato. È strappato da tutte le implicazioni e da tutte le ripercussioni che offre al pensiero, vale a dire dall'insegnamento che possiamo ricevere sul suo rovescio. Il mondo è dato, vale a dire {è} sensibile.

Il dato ci sfugge nel momento in cui il pensiero vi si applica. La luce, al contrario, gli assicura questo compimento che arresta le domande.

È il compimento di tutti gli istanti della nostra stessa vita.

<f. 17> È la semplicità univoca della vita che ingenuamente si gusta. Noi godiamo del mondo prima di far riferimento alle sue ripercussioni: respiriamo, camminiamo, mangiamo, guardiamo, ascoltiamo. Riflettere su ognuno di questi atti non è certo metterli in relazione all'infinito. Ma la coscienza irriflessa e ingenua costituisce l'originalità del godimento. Non è mai stata intrapresa l'analisi dell'ingenuità dell'io ingenuo.

È con l'aiuto di questa sufficienza o di questo compimento della luce che, indipendentemente da ogni riferimento agli organi dei sensi, e al di fuori da qualunque <f. 18> nozione di ricettività che si <sic> può caratterizzare la sensibilità.

La sensibilità, in questo senso, è coscienza, ma fondamentalmente distinta dalla ragione. L'“immediatamente” husserliano vi si avvicina maggiormente⁹. Ma è per questo che si avrebbe torto a ~~parla-
re~~ ad assimilare all'intuizione la pretesa visione di forme categoriali. Dal momento in cui ci si eleva alle forme categoriali non è possibile accontentarsi del diritto senza cercare il rovescio, si sopravanza l'orizzonte, si esce dal sensibile. La differenza tra le forme della *Gestaltpsychologie* e le forme pensate risiede in questo compimento plastico del sensibile che manca all'intelligibile. Il categoriale si situa già al di là della visione. Non che si caratterizzi come “attività” del soggetto, mentre il sensibile si caratterizzerebbe come passività. È l'uscita dal piano “a sé sufficiente” del soggettivo che attesta l'intellettuale. Attesta un'alterità. Presuppone <f. 19> l'insegnamento di cui si tratterà nella 2^a conferenza¹⁰.

In questa conferenza l'analisi della luce è stata ridotta all'analisi della luce fisica. Ma la luce fisica non è una contingenza nell'eco-

nomia generale dell'essere. Il ~~vuoto di~~ L'il y a ["c'è"] anonimo, che ritorna dietro qualunque negazione si tenti, non si svuota che come luce. Il vuoto non è il nulla assoluto, ma è la sola possibilità di negare l'il y a: la luce è il compimento di questa struttura dialettica. La luce descrive l'orizzonte senza rovescio in cui si pone ogni presa di coscienza. Questa assenza di rovescio distingue la sensibilità dal pensiero. La sensibilità non è pensiero, ma godimento.

<f. 20> L'orizzonte aperto dalla luce non è l'insieme dei mezzi che sfociano nella cura di un'esistenza angosciata dalla propria morte e nell'intera ontologia. La sensibilità nella sua relazione al sentito è piuttosto come chi mangia nei confronti del nutrimento.

È curioso che, in Heidegger, la relazione specifica del godimento non viene presa in considerazione. Il mezzo ha completamente mascherato l'utilizzazione e il godimento che conducono ad un fine. Il *Dasein* non ha mai fame.

Il mezzo assicura la nostra cura d'essere o risponde alla nostra tendenza al godimento? Perché se non viviamo per mangiare, noi, gli umani, mangiamo per vivere? La coscienza è proprio la possibilità <f. 21> di essere dimenticando le ripercussioni dell'istinto fino alla preoccupazione di conservazione. Il nutrimento – non potrebbe essere interpretato come un mezzo in vista dell'esistenza. È stata questa la grande verità delle morali edoniste: dietro la soddisfazione del bisogno non hanno cercato un ordine in rapporto al quale tale soddisfazione avrebbe acquisito valore. Il fine della soddisfazione era nella soddisfazione stessa. Il piacere posto come fine – non significa altro.

La visione rivela così un mondo che è per me. Cosa significa questo me del soggetto che gode? Non l'essere in vista della propria esistenza della filosofia heideggeriana. La cura di esistere, non è il tema del bisogno. Il bisogno non ha bisogno di esistenza <f. 22> ma di nutrimento. È la biologia che insegna la ripercussione del nutrimento fino nell'esistenza. La coscienza consiste nello staccarsi da simili ripercussioni. Essa è in un movimento ingenuo verso le cose che nutrono la vita, verso il godimento dei nutrimenti.

¹ "L" in sovrascrittura di "I".

Nel godimento l'io si pone nella sua ipseità che è egoismo; per sé, come nell'“ognun per sé<”>. Il godimento è esclusivamente mio, mi isola. Non come uno “stato d'animo” incomunicabile, come se lo stato d'animo incomunicabile ci isolasse dagli altri, tuttavia presenti per noi, e come se la solitudine fosse qui un modo deficitario della comunità e della co-esistenza. Il “per sé” del bisogno e della sua soddisfazione non riguarda che me, non concerne <f. 23> gli altri. Essa¹ non è nemmeno vissuta come un “io e non gli altri”, come un “quanto a me”. La solitudine è qui assolutamente sorda agli altri, come “ventre affamato non sente ragioni”. Si è soli senza solitudine, innocentemente soli.

Ma questo per sé, non presuppone una rappresentazione di sé nel senso idealista del termine? Una comprensione di sé – un inizio di riflessione e, di conseguenza, come sappiamo da Descartes – un sapere dell'infinito nel *cogito*? L'io del godimento – l'io innocentemente solo – si descrive tuttavia in altra maniera. Si descrive non come la riflessione del *cogito*, ma come corpo.

<f. 24> Non vogliamo enunciare il truismo: ogni nutrimento, ogni godimento è del corpo. Né una tesi materialista nel senso fisiologico del termine. In questa analisi il corpo è abordato come la posizione, come il fatto di porsi. Porsi sulla terra – precede ogni relazione con un oggetto. Non soltanto perché bisogna porsi da qualche parte per orientarsi verso gli oggetti; ma perché nella mia relazione con la terra stessa, il fatto di sentirne il contatto<,> la tensione muscolare della posizione, non è solo l'oggetto della mia coscienza, ma anche ciò a partire da cui le esperienze sono accolte. La base che io “percepisco”, sostiene questa esperienza, questa percezione. Il luogo calpestato che mi resiste, sostiene la mia resistenza a questa resistenza. La relazione con la terra, in questo senso, non è un atto. Qui l'atto consiste nel non compiere atti. <f. 25> Il dinamismo dell'atto che sopravanza il suo luogo manca alla posizione.

Ma l'atto di non compiere atto coincide con il fatto di reggermi. Il corpo – in quanto posizione, è il fatto di reggersi. Reggersi corporalmente è, prima di ogni riflessione, una comprensione di sé da

¹ “Essa” si riferisce alla “solitudine”.

parte di sé, la presa di sé su sé. A partire da ciò si produce la libertà di gustare la vita, di mordere i frutti della vita, la salute dell'appetito buono. Il corpo è l'evento in cui io coincido totalmente con me stesso – il presente assoluto del soggetto.

È anche il qui assoluto, il riferimento di sé a sé: il mio pensiero è qui – fuoriesce da una protuberanza, da una testa. Nella mia posizione sulla terra, non c'è soltanto una coscienza di localizzazione, ma una localizzazione della coscienza¹¹. Il qui non somiglia <f. 26> dunque al Da heideggeriano. La posizione è assolutamente senza trascendenza. Comprendersi, vale a dire afferrarsi per il fatto di reggersi, non è una proiezione, non è una trascendenza. O, se si vuole, è un'immanenza. Non una relazione con l'essere, ma un fremito egoista. Non negazione del mondo, ma sua apertura, sua accessibilità al godimento.¹ Un¹¹ l'egoismo innocente. La verità, contrariamente a Heidegger, non ci sembra presupposta in questi movimenti della sensibilità che sono {il} godimento e la visione stessa. Visione e godimento sensibili sono indifferenti nei confronti della verità, proprio a motivo del compimento del loro orizzonte. Rimangono la ristrettezza stessa della vita, dominio dell'intuizione, dell'immediato, dell'*Anschau*<u>ng, dell'io irriflesso, trascurato dall'analisi filosofica, tra l'istinto e la ragione.

<f. 27> Non che la ragione ci appaia nella dialettica e (~~questa~~) come il^{III} potere supremo dell'uomo. Per noi la ragione si situa in una relazione che non è potere. Essa suppone il mondo intersoggettivo dell'insegnamento in cui una voce "che viene dall'altra riva" ci annuncia il "rovescio" delle cose, essenzialmente negato alla visione. Se la ragione fosse un potere superiore dell'uomo, sarebbe in fin dei conti visione e qui, la posizione fenomenologica che cerca il primo disvelamento {il disvelamento del principio} si giustifica: se sapere si riduce a un potere dell'uomo, è verso un'intuizione dei principi che bisogna rivolgersi.

¹ " " in sovrascrittura di " ".

¹¹ "Un" in sovrascrittura di "all".

^{III} "il" in sovrascrittura di "un".

Non siamo così ingenui da immaginare che la descrizione del godimento come <f. 28> abbiamo svolto fin qui – corrisponda alla vita dell'uomo concreto. Di fatto, l'uomo ha già ricevuto insegnamenti e la sua vita è governata dalla riflessione. Ma anche, di fatto, egli non ha mai abbandonato l'orientamento estetico che dà all'insieme del mondo. Il mondo si organizza secondo una prospettiva visuale – rimane plastico. È esprimibile attraverso l'arte in cui l'accesso intellettuale all'essere si offre al godimento, in cui l'infinito dell'insegnamento è idolatrato nell'immagine. E ogni arte è plastica. Bisogna ricordare il prestigio dell'arte nella civiltà contemporanea? ~~quest~~ L'interpretazione ottica della verità fin da Platone? Gli attrezzi o i mezzi che si situano all'interno del mondo del godimento si offrono, a loro volta, al godimento. Sono giocattoli: un bell'accendisigari! una bella macchina. I mezzi esigono <f. 29> arti decorative, del bello. È attraverso il bello che qualunque oltrepasamento del godimento ritorna al godimento.

Ma questo mondo del godimento sostituito al mondo dei mezzi – è umano o ancora animale?

Il godimento è una relazione con i nutrimenti, non in vista del recupero di energia, in vista della conservazione di sé – ma per il godimento stesso. Appare qui la sua differenza rispetto alla vita istintiva, che si ripercuote fino alle finalità ultime dell'esistenza. L'essere istintivo partecipa sicuramente ad una specie di ritmo impersonale dell'essere, mentre il proprio del godimento umano consiste precisamente nello spezzare il ritmo.

<f. 30> ~~Malgrado~~ {Di contro} ai¹ costumi del linguaggio letterario che esalta il ritmo, ~~malgrado~~ {di contro} al¹¹ panteismo inconfessato di simile esaltazione, in cui l'uomo si concepisce come un primitivo o come un bambino che bisogna cullare, occorre ricordare che l'umano consiste proprio nello staccarsi dal ritmo che trascina{.} ~~al~~

¹ "ai" in sovrascrittura di "i".

¹¹ "al" in sovrascrittura di "il".

Fermiamo^I la musica!^{II} Occorre^{III} referirsi a sé per poter^{IV} parlare; invece di rinunciare alla propria parola nel canto, occorre porsi per essere uomo. Questa rottura del ritmo si condiziona nel godimento umano per il fatto che il godimento è preceduto da bisogni, che il mondo che, nella luce, mi è dato, è sempre un mondo ricevuto, che io non mi immergo in maniera pura e semplice nella sua sostanza, ma che lo accolgo, a distanza, a partire dal <f. 31> presso di sé.

Il presso di sé è la condizione di questa distanza. L'io del bisogno è possibile solo se l'io è innanzitutto presso di sé. Essere presso di sé è essere nel proprio paese, nella propria casa, avere il proprio angolo, il proprio luogo. Qui il possessivo non indica una semplice appartenenza. Il mio luogo non è semplicemente mio come un oggetto che mi appartiene, è il mio presso di me. Presso di sé non è l'identificazione di uno spazio matematico occupato dal mio corpo con lo spazio oggettivo in cui si situa. Il presso di sé si compie come una "consumazione d'essere" tale che l'essente che consuma in questo modo il suo essere deve poter raccogliersi e accogliere il mondo. Poter accogliere il mondo facendo parte di esso è essere presso di sé. Il paese, la casa, l'angolo, il luogo non si aggiungono all'io come determinazioni che permettono all'esistenza privata {che sarebbe} inclusa in me di dispiegarsi.

<f. 32> Essi sono l'^v essere stesso dell'io, quanto permette unicamente l'opposizione dell'io al non-io: chiudersi nel mondo al mondo, per aprirsi al mondo. Occorrono questi muri perché ci siano porte e finestre. Poiché l'io è presso di sé, ~~che~~ può ricevere e possedere. L'uomo, dunque, non ha bisogno di una casa o di un riparo perché in lui ci sarebbe mancanza, ma perché la sua struttura di soggettività si compie con il presso di sé. La casa non è un mezzo di abitazione in senso heideggeriano – nemmeno^{VI} nutrimento. La relazione con la casa è unica nel suo genere – l'abitazione.

^I "Fermiamo" in sovrascrittura di "fermare".

^{II} "!" in sovrascrittura di ",".

^{III} "Occorre" in sovrascrittura di "a non".

^{IV} "poter" in sovrascrittura di "parlare".

^V "I" in sovrascrittura di "la".

^{VI} "nemmeno" in sovrascrittura di una parola illeggibile.

Con l'abitazione si scava una distanza tra i nutrimenti e me. La natura è a distanza dalla vita domestica e deve essere addomesticata. Ma in questo modo i nutrimenti si pongono in sé – costituiscono un mondo. Non si offrono già pronti alla consumazione – bisogna prenderli, vale a dire lavorarli. In questo senso, {nel} godimento stesso, il mondo mi oltrepassa. Non come un infinito, ma come non-consumabile e sollecitante il lavoro.

<f. 33> Una natura offerta al lavoro dell'uomo – o l'uomo che esercita un potere sulla natura – è questa, in ultima analisi, la struttura del mondo che si presenta nella luce. È a un io capace di godimento che la natura può apparire nella sua indifferenza.

L'istinto è installato nel consumabile, nel commestibile – l'uomo lavora. La sua mano è l'organo della sua potenza – essa fabbrica, vale a dire prende. Gli attrezzi, da questo punto di vista, sono il prolungamento della mano per prendere e per fabbricare.

L'analisi platonica del godimento, insistendo sulla sua negatività, sulla mancanza che questo <f. 34> presuppone – trascura sul <sic> fatto che ogni godimento ci pone per sé, che l'indigenza del bisogno instaura la sua personalità. L'analisi platonica, d'altronde, è incompleta. Nella miseria del godimento vede solo la tortura del bisogno. Mentre questa miseria può prodursiⁱ come la necessità diⁱⁱ lavorare e anche come l'impossibilità di trovare lavoro (disoccupazione). Ma in questo modo entriamo nel terreno in cui l'umano del godimento ci conduce agli insegnamenti.

La nozione di lavoro ci conduce alla nozione di potere. Il potere è lavoro. Non concerne la mia esistenza – ma gli oggetti da afferrare. Non è un – poter essere ~~xx~~ dalⁱⁱⁱ fatto <nudo?> della mia esistenza.^{iv} La mia^v fatticità non è uno scacco^{vi} o un <f. 35> limite del mio potere, come vuole la filosofia dell'esistenza che nel lavoro

ⁱ “prodursi” in sovrascrittura di “presentarsi”.

ⁱⁱ “di” in sovrascrittura di “del”.

ⁱⁱⁱ “dal” in sovrascrittura di “<il?>”.

^{iv} “.” sembra in sovrascrittura di “,”.

^v “La mia” in sovrascrittura di “<la mia?>”.

^{vi} “scacco” in sovrascrittura di “xxxx”.

non vede la fonte del potere. La struttura del potere non è la proiezione dell'esistenza verso un avvenire, assolutamente a venire; è una proiezione verso l'avvenire dell'oggetto già presente nella materia ~~presente~~ prima. La materia prima pre-esiste. Il potere è essenzialmente non-creatore: domina il dato, non lo oltrepassa, prende, modella. L'esteriorità iniziale del potere è spaziale. L'avvenire della potenza è un presente.

Ma con gli attrezzi che il lavoro richiede non siamo usciti dalla solitudine innocente del godimento?

<f. 36> Essi ci provengono da qualcuno –

Nella civiltà costituita dal loro insieme non c'è – un passato – una storia?

Non c'è collaboratore – e collettività?

Non interpretiamo quindi noi stessi – a partire da questa storia e da questa collettività –

{Ci tornerò sopra la prossima settimana.}¹²

{Lo} ripeto: non è mia intenzione contestare che il mondo nel quale viviamo – sia pieno di significati.

Vogliamo solo insistere sul fatto che l'insieme di questi significati – assume il significato elementari¹ di nutrimenti.

~~E che~~ {Esso è retto da un soggetto che non mette in discussione la sua libertà<, > che si comprende a partire dalla sua posizione – già adulto, già eroe.}

~~E che quindi~~

<f. 37>¹¹ {Egli non si comprende a partire dai significati ma} a partire dalla terra su cui si trova.¹³ Egli¹⁴ è¹⁵ io pagano. ~~Il ruolo che fa~~

¹ Leggere “elementare”.

¹¹ Il testo principale è scritto con penna stilografica ad inchiostro blu. Le aggiunte sono scritte in ampi interlinea con un'altra stilografica ad inchiostro blu chiaro (utilizzata anche per tracciare le prime due cancellature).

¹³ Il “.” è forse un'aggiunta.

¹⁴ “Egli” (scritto con penna stilografica ad inchiostro blu chiaro) in sovrascrittura di “<x>”.

¹⁵ “è” (scritto con penna stilografica ad inchiostro blu chiaro) in sovrascrittura di “<xxx>”.

Il ne se comprend pas à partir de ces significations
mais à partir de la terre sur laquelle
il se trouve. Il est un pays. Soit
la possibilité d'interpréter toutes les significations
et la relation avec ces significations
~~comme vision.~~ C'est ça que réside la
~~possibilité~~ la possibilité
d'un mouvement de pensée ramenant toutes les
relations avec le réel à l'intuition, un
mouvement comme la

Phénoménologie. La phénoménologie
husserlienne, précisément dans son
essence ultime d'une réduction trans-
cendante, je moque bien de cette

~~Compréhension du monde à~~
par réduction du monde
des significations - au spectacle
de la jouissance.

~~giocare all'intuizione~~ⁱ {Da qui la possibilità di interpretare tutti i significati e la relazione con essi come visione. È qui che risiede laⁱⁱ possibilità di un movimento di pensiero che riconduce tutte le relazioni con il reale all'intuizione, un) movimento come la fenomenologia{. La fenomenologia husserliana, proprio nella sua esigenza ultima di una riduzione trascendentale,} testimonia ~~proprio questa comprensione del mondo a par~~ⁱⁱⁱ riduzione del mondo dei significati – allo^{iv} spettacolo del godimento.

<f. 38> Il lavoro stesso in cui l'uomo si impegna nell'essere in comune con altri uomini che gli offrono collaborazione e attrezzi – può sbarazzarsi del significato che gli proviene dall'altro per ridivenire complessivamente godimento, per divenire gioco e sport.

Conclusione

È proprio il mondo di quanto Husserl chiama atteggiamento ingenuo che descriviamo: questo mondo è un mondo di nutrimenti e questa relazione con i nutrimenti non è il contrario della visione, ma coincide con essa. La riduzione trascendentale non oltrepassa la visione, ma riprende il mondo dei nutrimenti come correlativo della visione.

Da parte nostra, crediamo che non è la visione che può permetterci di passare al piano dell'intellezione.

<f. 39> Si tratta, in effetti, di uno dei problemi che si situano nel cuore della filosofia husserliana stessa: cosa condiziona l'abbandono dell'atteggiamento naturale per farci compiere la Riduzione, per passare alla riflessione radicale? Perché l'uomo, questo dogma-

ⁱ “intuizione” è seguito da un trattino e dall'articolo “un” che sono sovrascritti rispettivamente da “la” e “possibilità” nell'aggiunta di cui non è possibile restituire la topografia nella trascrizione.

ⁱⁱ “la” è ripetuto due volte, sicuramente per distrazione. Nell'aggiunta, di cui non è possibile restituire la topografia, la prima occorrenza della parola si trova prima della parola “intuizione” del testo principale, la seconda subito dopo. Inoltre, questa seconda occorrenza (cfr. nota precedente) è in sovrascrittura di un trattino “-” che si trovava subito dopo la parola “intuizione” nel testo principale.

ⁱⁱⁱ Questa cancellatura è a penna stilografica ad inchiostro blu, utilizzata per il testo principale e non per l'aggiunta.

^{iv} “allo” in sovrascrittura di “<dello?>”.

tico nato, mette in discussione l'ingenuità stessa del suo comportamento nel mondo? E, per dirlo nei termini che abbiamo utilizzato nella nostra esposizione, in che modo l'uomo comprendendosi, cogliendosi a partire da se medesimo, a partire dalla sua libertà, vale a dire a partire dalla sua posizione, comprendendo e cogliendo la realtà, a partire da questa posizione, come nutrimento – può apprendere quanto la sua condizione e la sua libertà comportano di ingiustificato?

<f. 40> In che modo la vergogna di questa libertà tutta nuda – è saputa da noi? Chi ci ha insegnato che siamo nudi?

{Ma} <Noi?> {non} anticipiamo la seconda conferenza che deve trattare proprio della possibilità di apprendere al di là del comprendere, al di là della posizione di sé e al di là dei nutrimenti – che deve mostrarci l'ordine dell'insegnamento.

Noi partiremo, nonostante il prestigio fenomenologico della visione, dell'intuizione e del disvelamento, da un sapere-giustificazione e di conseguenza dall'ingiustizia in cui l'io è installato dalla sua libertà. Pensiamo che l'ingiustizia dell'io non risieda nei limiti della sua libertà, ma nella sua stessa libertà.

<f. 41> Da qui in poi contestiamo che si debba giustificare la libertà con la libertà – ~~e che~~ Conoscere¹ non è comprendere nel senso di cogliere, di esercitare la propria influenza, di potere.

In questo modo diamo al sapere tutta la sua originalità – separandolo sicuramente dall'azione, ma anche dalla contemplazione – e cercando precisamente il piano particolare in cui si situa – il piano dell'insegnamento – in un insieme di relazioni alle quali sarà consacrata la nostra seconda conferenza.

In questo modo situiamo fin da subito questo piano – nel trascendente. ~~Non lo diamo come una nozione preesistente teologica o metafisica ma la descriviamo proprio in funzione di una fenomenologia dialettica dell'io. Già da subito~~ Perché¹¹ dire che la libertà non giustifica la libertà – è situare al di fuori dell'influenza della soggettività la sua giustificazione.

¹ "Conoscere" in sovrascrittura di "conoscere".

¹¹ "Perché" in sovrascrittura di "perché".

<foglio isolato>

“Il limite della preghiera individuale ¹³ר שמעון בן הלפתא *Synedrin* (?)”.

IV

Gli Insegnamenti

Avvertenza su Gli Insegnamenti

Conferenza pronunciata il 23 febbraio 1950, che segue immediatamente *I Nutrimenti* (cfr. *supra*, *Avvertenza su I Nutrimenti*)¹. Il manoscritto è conservato in una cartella di cartone su cui compaiono titolo, data e luogo della conferenza, scritti a matita ripassata con penna stilografica ad inchiostro blu. È composto da 38 fogli manoscritti numerati, di formato 20,8 × 26,7 cm, estratti da un bloc-notes, ad eccezione dei fogli 12 (20,7 × 29,4 cm), 24 (foglio di bozza), e 29, 31-35, di formato 15,1 × 22,9 cm. L'insieme è manoscritto sul recto, ad eccezione di alcuni passaggi per i quali Levinas ha ripreso un foglio e parti di fogli delle bozze del suo articolo "Pluralisme et transcendance" (cfr. ff. 24-26¹¹). Il testo è scritto a penna stilografica ad inchiostro blu o nero, a penna a sfera blu, a matita. I numeri delle pagine sono stati scritti con una penna a sfera rossa.

All'interno della cartella in cui si trova la conferenza è presente anche una pagina di agenda su cui è riportato (con una grafia che non è quella di Levinas) il poema di Lamartine "L'enfant".

¹ Non si dispone di elementi che permettano di sapere se, al pari della conferenza *I Nutrimenti*, la redazione di *Gli Insegnamenti* sia posteriore alla data in cui venne pronunciata.

¹¹ Cfr. "Pluralisme et transcendance", in *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, 11-18 agosto 1948), a c. di E.W. Berth, H.J. Pos e J.H.A. Hollack, North Holland, Amsterdam 1949, pp. 381-383. Il testo, con qualche modifica, sarà ripreso con il titolo "La trascendenza e la fecondità" in *Totalità e Infinito*, cit., pp. 283-286.

Gli Insegnamenti
Conferenza tenuta
il 23 febbraio 1950
al collège philosophique¹

<f. 1> Gli insegnamenti

Alla fine della mia 1^a conferenza¹ mi sono chiesto se nel mondo dei nutrimenti e del lavoro
gli strumenti e i nostri collaboratori – vale a dire la civiltà –
non ci riconducano alla storia e alla società di cui tali strumenti
sono prodotto e testimonianza
e senza i quali sono impensabili in senso stretto
e se proprio per questo noi non lasciamo il mondo dei nutrimenti
e di conseguenza il presente in cui l'io coincide con sé – ~~val~~ vale
a dire in cui {questi} si comprende a partire da se medesimo.

Senza dubbio.

Ma solo supponendo che alcune condizioni vengano realizzate
prima di tutto
condizioni attraverso le quali descriverò la situazione dell'insegnamento.

<f. 2> ~~Esse~~ {Queste condizioni} non consistono – nel semplice fatto
di risiedere nel cuore di una società civilizzata e storica.
La nostra posizione consiste proprio nel distinguere –
contro tutta la filosofia contemporanea – la vita, la coscienza
come compimento della vita da una parte
e la riflessione.

¹ Scritto sulla copertina della cartella che raccoglie i fogli della conferenza.

La vita non è una riflessione semplicemente implicita
e la riflessione non è un semplice prolungamento della vita e dei suoi poteri.

Certamente esiste un momento in cui l'una si apre all'altra – ed è questa situazione che chiameremo insegnamento.

<f. 3> Attraverso di essa<e> stessa<e> in effetti –
la civiltà, la storia, la collettività non ci conducono al di là del mondo dei nutrimenti.

Niente rinvia meno al passato dello strumento. Le cose che prendiamo – con cui lavoriamo – sono senza passato, offerte a noi, anonimamente.

Gli insediamenti della nostra civiltà ~~bi~~ multi-millenaria – le strade, le piazze, le chiese, gli autobus, le fabbriche – sono presenti come la natura.

Noi ci serviamo dei telefoni, delle automobili – come se fossero sempre esistiti.

Il rapporto con il passato che li ha inventati e fabbricati si riduce all'acquisto. La comunicazione dell'io del godimento – del consumatore – con il passato dell'invenzione e della fabbricazione – si riduce all'atto anonimo dell'acquisto. Gli oggetti sono esposti nei negozi come i fiori sono distesi nei campi.

Vivere è dimenticare la storia<,> {è essere giovane}. Non è arrivare a partire da una serie infinita – ma rompere con il passato – essere presente – essere a partire da sé. – o se si vuole ancora – essere libero.

<f. 4> Il passato {riconosciuto non esiste che} in funzione del presente – in vista del presente –

Esso deve essere assunto nella ripetizione: la comprensione della storia in quanto ripetizione – è per eccellenza la storia di un essere che gode. {Le figure del passato assumono grandi dimensioni – ~~ma si bloccano in~~ diventano statue, si chiudono nei loro miti – ed entrano nel nostro presente.}

Il passato è in vista del presente. Il presente è il vertice della storia: ~~“Quanto si deve essere infelici ad esistere anticamente” – come~~

Come doveva essere arretrato il passato! Quanto era privo di ~~compiutezza~~ {maturità}! E quanto è compiuto il presente – finito, completo {realizzato}. Può esserci progresso – ma l'essenziale è qui. ~~Questa coscienza~~ L'uomo dei nutrimenti – è moderno.

Altri – non mi concerne. È lo straniero. – Vale a dire colui che mi concerne unicamente grazie alla manifestazione della sua libertà. Mi concerne in quanto entra nel mio mondo. Nella mia ipseità sono assolutamente indipendente da lui. Nella mia posizione, {nel mio domicilio – a casa mia –} in effetti mi possiedo integralmente.

Mi mantengo sulla terra – la mia suprema condizione.

<f. 5> Come ad Anteo mi basta toccare la terra – posarmi – per ritrovarvi tutta la mia potenza².

Altri mi è estraneo. Ma io credo di possedere^{II} qualcosa in^{III} comune con lui – lavorare in comune con lui – scambiare con lui prodotti e servizi. È intorno a qualcosa di comune – ma intorno a un terzo termine – che si costruisce la socialità. Oppure mi oppongo a lui. ~~In questo caso~~ Ugualmente per qualcosa. Non gliene voglio, come non lo amo. Non se ne vuole a uno straniero. Comincio ad odiarlo solo se mi infastidisce. Io non ~~divento il suo assassino che a~~ ~~<e>?~~ lo uccido se non per qualcosa, mai senza ragione.

<f. 6> Ostile – si trova sullo stesso piano delle forze della natura nella misura in cui eccedono il mio potere e costituiscono l'esteriorità del mondo –

come le forze della natura divengono per me dei personaggi mitici^{IV} – degli dei.

L'uomo è mito per l'uomo³ – e il culto che gli si rende è un culto di scambio di servizi.

Si tratta di una collettività fondata sulla spartizione {– ~~della terra~~, che si annoda intorno a un terzo termine –}

~~La libertà~~

^I “di” in sovrascrittura di “d”.

^{II} “possedere” in sovrascrittura di “avere”.

^{III} “in” in sovrascrittura di “di”.

^{IV} “mitici” in sovrascrittura di “mistici”.

Spartizione che consiste in un certo equilibrio delle libertà – che dominano l'una sull'altra, si associano l'una con l'altra, si sterminano l'un l'altra.

<f. 7> Società di estranei che si oppongono nella guerra o che si estendono nella nazione intorno alla stessa terra.

E perché gli estranei non si ucciderebbero e perché non si raggrupperebbero? Ospitalità e guerra – questo nonⁱ ~~insieme~~ si esclude sempre. Né prenderlo, né darlo nonⁱⁱ ha <sic> ancora <il?>ⁱⁱⁱ drammatico della relazione sociale.

<f. 8> Nel mondo dei nutrimenti, l'organizzazione degli individui in gruppo è dunque perfettamente possibile. Proprio perché gli individui vi restano estranei gli uni agli altri.

Questa sistemazione tecnica della società non è più paradossale del dominio della natura stessa. La dottrina utilitarista dell'origine – o dell'essenza – della società l'ha sempre sostenuto, e a ragione, in quanto si tratta del raggruppamento di uomini nel mondo dei nutrimenti. D'altra parte l'utilitarismo implica questa nozione di nutrimento.

Il *Miteinandersein*⁴ di Heidegger, posto come nozione irriducibile, è in realtà multivoco. Heidegger lo pone come determinante il *Dasein* senza dedurlo dalle altre strutture della soggettività e senza lasciargli, almeno in *Sein und Zeit*, un grande ruolo nel dramma della soggettività. In quanto *mit*, in quanto *con* – esprime la collaborazione. Questa struttura non si oppone alle altre strutture della soggettività il cui essere consiste nel *comprendersi* a partire da sé e non a partire da Altri.

<f. 9> Non intendo mettere in dubbio il valore morale della nazione. Essa è certamente al di là dei nutrimenti a motivo degli insegnamenti che la pervadono. Ma il suolo fecondo che la sostiene – o il ricordo di questo suolo fecondo – costituisce il legame più solido della nazione. Essa è un insieme di individui raggruppati intorno alle stesse fonti di nutrimento. I contadini rappresentano l'ossatura della nazione. Sono i figli della terra. E tutta la letteratura del

ⁱ “non” in sovrascrittura di “va”.

ⁱⁱ “non” leggermente sopra la riga di scrittura, è forse un'aggiunta.

ⁱⁱⁱ “<il?>” in sovrascrittura di “<di?>”.

territorio – i Giono, i La Varende, gli Chateaubriand – spinge questo rapporto che si stabilisce tra gli uomini attraverso la terra fino al punto di vedervi l'umanità stessa dell'uomo. Nella ristrettezza, nel limite del loro orizzonte e, di conseguenza, nella rudezza, nella violenza e nella sincerità dei loro movimenti ~~che~~ la letteratura del territorio cerca di consolarsi dell'ipocrisia delle buone maniere. Quale intellettuale in vacanza non ne rimane colpito? Chi non ha cercato nel ritorno alla terra i veri legami che uniscono alla nazione? Chi, ritrovando i campi, non ha avuto l'impressione di essere immerso nell'elemento nazionale?

Ma questa unione intorno a fonti di nutrimento non sottrae¹ agli individui nessuna struttura fondamentale: in questa unione gli individui non hanno perduto la loro posizione centrale di soggetto, che si comprende a partire da sé. In questa collettività, l'individuo <f. 10> si accorge che, in un certo senso, è come gli altri; che la sua mano, che la sua forza, è un elemento del lavoro come lo strumento stesso che le prolunga; che l'individuo svolge una funzione e, per questo, fa parte di un insieme.

Ma il fatto di accorgersi che si è come gli altri, non coincide con il fatto di accorgersi che gli altri sono come me. Il fatto che “l'altro è come me” non potrebbe darsi in maniera semplice, come una percezione. E questo già per la buona ragione che percepire – o cogliere – l'altro è proprio assoggettarlo e lasciar sfuggire la sua essenza da me. È necessario un lungo periplo di pensiero per arrivare alla soggettività dell'altro, per pensare altri come un io fuori di me, cosa¹¹ che non è un dato immediato della coscienza.

<f. 11> Quanto c'è di centrale nella mia soggettività non si trova incluso e mantenuto nella pretesa universalità della società organizzata. L'universalità a cui si innalza lo Stato – riprendo contro Hegel la critica di Kierkegaard⁵ – non è un'universalità concreta proprio perché non include {– non soddisfa –} il privato. Non il privilegio particolare, ma il privilegio dell'io dei nutrimenti, il privilegio del posto centrale che occupa l'io proprio perché si comprende a parti-

¹ “non sottrae” in sovrascrittura di “non sottraggono”.

¹¹ “cosa” in sovrascrittura di “<e?>”.

re da se stesso. Non invocherò contro Hegel la protesta dell'io che in quanto io protesta contro il tutto che pretende includerlo e pacificarlo e che continua a gridare io, anche quando si realizza l'ultima sintesi. Invocherò piuttosto la situazione reale dell'individuo nello Stato liberale, a cui lo Stato rimane astratto; invocherò lo Stato che non può penetrare nel domicilio inviolabile o che vi penetra solo violandolo, vale a dire con il terrore, <f. 12> invocherò lo Stato – che lo si chiami “essi” in tutte le proteste dei cittadini scontenti dei “misfatti” dello statalismo e sempre disposti a “scroccare”> dallo Stato. Invocherò lo Stato che è “persona”, come appare quando “si fa la fila” dall'esattore, in cui<, > nonostante gli anni di formazione civica, l'imposta è una grazia o un atto di eroismo. Forse è qui una delle ragioni che spiegano la seduzione della filosofia heideggeriana che rinuncia deliberatamente a l'universalizzare¹ l'esistenza soggettiva, presso cui il *Miteinandersein*⁶ – almeno secondo *Sein und Zeit* – non appare come il “man”⁷<, > presso cui tutta la dialettica del *Dasein* è orientata dal fatto personale della morte.

Ma formulando questa critica con Kierkegaard noi non pensiamo che si debba rimanere a questa individualità che si oppone all'universale, sol<a> con Dio o sola in lotta con Dio, che si compiace nello scandalo del suo grido individuale, della sua protesta contro l'ordine.

Proprio nell'ordine dell'insegnamento, vorrei trovare un'universalità che possa includere e pacificare la soggettività. In altre parole, vorrei contro il diritto politico dello Stato promuovere la giustizia che riconosce la persona unica.

<f. 13> Per tutto questo, occorre domandarsi se la giustificazione della libertà da se stessa, vale a dire la giustificazione implicita di sé nella libertà inalienabile dei nutrimenti, vale a dire, ancora, la comprensione di sé da parte di sé nella salute in cui l'uomo si mantiene naturalmente – se questa giustificazione non può essere messa in questione.

¹ “l'universalizzare” in sovrascrittura di “l'universalizzazione”. Occorre leggere “universalizzare”.

Come avevo già detto all'inizio della mia prima conferenza, la filosofia moderna non mette mai in questione la libertà stessa come giustificata. I conflitti della soggettività dipendono unicamente dai limiti che la libertà può incontrare. Il problema sorge quando un dato fa ostacolo alla libertà o quando, in maniera più acuta – quando¹ questo ostacolo si rivela nella mia stessa esistenza che non era stata scelta né voluta da me, ma si era imposta a me come una condizione fatale, come una *Geworfenheit*⁸.

Ora, nel desiderio di sottomettere la nostra stessa esistenza alla nostra libertà, è presente – se le nostre analisi della settimana scorsa sono esatte – un paralogismo. La libertà e il potere sono diretti sul mondo – sono l'azione; esigerli¹¹ ~~alle~~ come le condizioni stesse dell'azione è concedere loro un impiego che non è il loro.

<f. 14> I filosofi contemporanei ammettono come evidente la buona coscienza della libertà. La libertà può tutt'al più essere temibile e difficile e condizionare una fuga nell'inautentico. Può essere tradita – non lo è mai da sé, non appare mai come perfidia e vergogna. Sotto lo sguardo d'altri, la mia cattiva coscienza non è che orgoglio ferito, che teme di non potersi affermare abbastanza, che teme di non essere riconosciuta e di lasciarsi trattare come cosa sprovvista di libertà.

Ma tale timore non è motivato dal fatto che, in questa timidezza innata provata di fronte ad altri, il mio stesso diritto alla libertà, – il buon diritto della mia libertà – mi appare come contestabile, come se lo esercitassi illegittimamente, come se non fossi stato investito per esercitarlo, come se essenzialmente l'io fosse un usurpatore, <f. 15> come se la sua sovranità fosse usurpata, come se l'essere di cui dispone il soggetto libero non fosse suo, come se il mondo in cui si trova non fosse la sua patria, ma un esilio, come se questo mondo fosse sempre degli altri e come se si dovesse promettermelo e donarmelo, come se la mia libertà fosse totalmente nuda.

In questa vergogna di essere io, in questo bisogno di coprire la nudità della sua libertà, di coprirla per nasconderla e per rivestirla già di porpora che sostituisce l'investitura, si annuncia dunque un

¹ È preferibile non leggere questa parola.

¹¹ "esigerli" in sovrascrittura di "applicarli".

evento di giustificazione della libertà, un insediamento nell'essere che precede la libertà, una creazione, un'elezione.

Il dramma di non aver scelto la propria esistenza non si scioglie quando apprendo che sono stato scelto? Essere io – è essere creato ed eletto. L'io sovrano si scopre come creato e come eletto.

Non che l'io dapprima esista e in seguito sia eletto – la sua ipseità risiede nella sua elezione. La sua elezione è la sua creazione. <f. 16> Solo un essere creato ed eletto si giustifica come libero. Una libertà ingiustificata non è che una capricciosa contingenza.

L'evento della creazione precede la libertà. La parola <"precede"> qui deve essere assunta in un senso estremamente forte: è indica un passato assoluto, un passato di cui precisamente non può esserci ricordo, reminiscenza, assunzione, ripetizione come nel passato heideggeriano. Il modo in cui questo passato assoluto della mia elezione e della mia libertà può essere dato, lo chiamo – insegnamento.

Ed è perché da subito ho ricevuto un insegnamento che la mia libertà nel mondo dei nutrimenti è potuta apparirmi come vergogna.

La creazione e l'elezione non possono essere assunte, perché non possono¹ essere donate alla mia libertà che esse la¹¹ investono soltanto. Ma, ricevendo l'insegnamento, non si tratta, come per l'allievo platonico, di ritrovare <f. 17> in sé il ricordo di quanto si sapeva già. È questa assunzione del primo ricordo che fa del sapere platonico un ricordo senza insegnamento. Il maestro che insegna all'allievo non è soltanto l'ostetrico dello spirito dell'allievo. Gli fornisce un appiglio in un punto che l'allievo non può ritrovare, ma a partire dal quale può pensare. La prima inversione della riflessione – perché si tratta di un'inversione – è un insegnamento. La riflessione, in quanto penetra al di qua della libertà, non è, a sua volta, una libertà, ma precisamente un insegnamento.

Questa penetrazione al di qua della sua condizione per giustificare la sua condizione è nella sua struttura maggiormente formale – il fatto del sapere. Lo è nella sua struttura più formale, perché

¹ "possono" in sovrascrittura di "può".

¹¹ È preferibile non leggere "la".

non se ne possono dedurre le modalità dall'analisi matematica né dalla logica, né dalla fisica contemporanee.

Questa penetrazione non è un disvelamento, non può essere che un insegnamento. Il suo movimento consiste nel volgersi verso la sua propria condizione, il movimento stesso di quanto si chiama "spirito critico".

<f. 18> Ma questo movimento non è esattamente un atto, nemmeno un potere. Non fa parte dei poteri per mezzo dei quali siamo impegnati nel mondo dei nutrimenti.

Attraverso la critica non siamo radicati nella nostra condizione, la critica non è un atto; ma in compenso non è impegnata.

In questo modo noi forniamo al sapere tutta la sua originalità – separandolo dall'azione, certamente; ma anche separandolo dalla contemplazione, concepita come una neutralizzazione dell'atto. Né l'attività, né la passività – laⁱ tratteggiano; ma {ciò che la definisce è} questo movimento verso un profondo "allora" – "allora" non ancora abbastanza<">⁹ – mai coglibile – ma un "allora" insegnato.

L'atto creatore in effetti non può essere assunto dalla creatura; la quale può apprendere questo atto; apprendere un insegnamento è dunque una relazione trascendente. È proprio per questo che l'ap-prendere non è un disvelamento, non è la visione di un'idea, la rivelazione dell'eterno, donatoⁱⁱ una volta per tutte. La visione di Dio non è faccenda per esseri viventi¹⁰. È nella misura in cui la parola non diventa carne che può insegnarci. L'"una volta per tutte" è diⁱⁱⁱ ~~fatto~~ {l'ordine del} del^{iv} cogliere, in cui {sia} si trattiene sia si lascia andare. L'insegnamento, poiché non potrebbe essere assunto, poiché è refrattario alla presa – è parola o dialogo con il passato.

<f. 19> Il "non assumere" del sapere è la domanda dell'allievo per il quale la risposta del maestro è accolta con una nuova domanda. La verità non è l'adeguazione del pensiero e della cosa, ma la non-adeguazione – la trascendenza se si vuole – della risposta e della domanda; trascendenza "assunta" con una nuova domanda.

ⁱ "la" rimanda probabilmente alla critica.

ⁱⁱ "donato" in sovrascrittura di "donata".

ⁱⁱⁱ "di" in sovrascrittura di "il".

^{iv} "del" (già scritto nell'aggiunta) in sovrascrittura di "di".

L'assunzione di una verità è dunque un'esegesi. Il posto della verità non è né nel giudizio (Aristotele), né, attraverso il disvelamento, nell'essere stesso (Heidegger); è nella domanda. Heidegger ha ragione contro Aristotele: non è la libertà che è condizione della verità, è la verità che condiziona la libertà¹.

È per questo che l'insegnamento (e la parola che è il suo elemento) – è il vero simbolismo¹². Non in quanto il simbolo sarebbe segno che rinvia ad un'immagine; in quanto interrompe la nostra influenza sulla realtà e ci mette nella situazione non di comprendere, ma di apprendere – di comunicare senza influenza, di domandare¹.

Se la filosofia è il sapere per eccellenza – il sapere della condizione – non bisogna che il fallimento delle sue <f. 20> argomentazioni ci spinga verso l'irrazionalismo che si contraddice mentre si enuncia o verso il misticismo verboso dell'ineffabile.

Se la nostra fiducia nell'arrivo di un qualche genio che in futuro redigerebbe il trattato definitivo della filosofia è scossa, è perché si deve riconoscere la discussione – vale a dire l'ordine dell'insegnamento orale (piuttosto che il definitivo degli scritti) come l'elemento stesso della filosofia. Bisogna dire che se deve essere senza contraddizione, non potrebbe essere senza contraddittori. I libri chiamano libri, ma questa proliferazione di scritti si arresta o culmina nel momento in cui la parola vivente vi si inserisce, in cui la critica si dispiega come insegnamento. E poi, di nuovo, ci sono i libri.

Prima di abordare la parte finale della mia esposizione in cui cercherò di mostrare in che modo l'insegnamento riguarda più specificamente il rapporto tra l'individuo e l'universale, vale a dire la giustizia, devo tornare un momento sull'idea di creazione, di investitura, di scelta, di elezione, di libertà – da cui ero partito.

<f. 21> L'idea di trascendenza implicata dalla creazione non è compatibile con la nozione di essere implicata dalla filosofia tradizionale: infatti come può una libertà essere creata? Non è, essenzialmente, riferimento a sé? Ma, in questo senso, nega il suo proprio concetto. È proprio l'essere libero che è responsabile – si trova dunque già impegnato con la sua propria libertà. Contraddizione la cui fonte, sembra, è nel fondamento stesso della sua soggettività:

¹ "domandare" in sovrascrittura di "xxxxxxxxxx".

nel fatto che l'atto umano non potrebbe in alcun modo far uscire l'io dal suo sé e che l'io sovrano è inchiodato a se stesso, che può tediarsi nella sua identità, che la trascendenza dell'atto può, certo, trasportare l'io in un altro ambiente in cui questi si abbandona, che la trascendenza può fargli conoscere un avatar (in cui, di nuovo, egli si abbandona) o permettergliⁱ di perdersiⁱⁱ nell'estasi, ma non di divenirvi altro.

<f. 22> L'idea di trascendenza è in un certo senso contraddittoria. Il soggetto che trascende si abbandona nella sua trascendenza. Egli non trascende sé. Se invece di ridursi a cambiamento di proprietà, di clima o di livello, la trascendenza impegnasse l'identità stessa del soggetto, assisteremmo alla morte della sua sostanza.

Ma ci si può chiedere se la morte non sia già la trascendenza stessa; se tra gli eventi di questo mondo – semplici avatars – in cui il cambiamento trasforma soltanto, cioè salvaguarda e presuppone un termine permanente, la morte non rappresenti l'evento eccezionale di un divenire di transustanziazione che, senza tornare al nulla assicura la sua continuità altrimenti che attraverso la sussistenza di un termine identico. Ma questo non equivarrebbe che a definire il “concetto problematico” della trascendenza benché esso scuota gli ordinamenti della nostra logica.

Questa infatti riposa sull'indissolubile legame tra l'Uno e l'Esere; legame che si impone alla riflessione perché noi consideriamo sempre l'esistere in un esistente che è uno, nel mondo dei nutrimenti. L'essere in quanto essere per noi è monade. Il pluralismo si è manifestato nella filosofia occidentale solo come una pluralità di soggetti che esistono. Non è mai apparso nell'esistere di questi esistenti.

<f. 23> Esteriore all'esistenza degli esseri, il $\mathfrak{P}^{iii}$ {plurale} si dà ad un soggetto che calcola. È numero, già subordinato alla sintesi dell'“io penso”. L'unità sola conserva il privilegio ontologico. La

ⁱ “permettergli” in sovrascrittura di “<fare?>”.

ⁱⁱ “perdersi” in sovrascrittura di “xxxx”.

ⁱⁱⁱ Il seguito della parola barrata non è più leggibile a causa dello strappo della carta. Si trattava probabilmente della parola “plurale”, aggiunta successivamente da Levinas nell'interlinea.

qualità ispira a tutta la metafisica occidentale il disprezzo che si rivolge ad una categoria superficiale.

Anche la trascendenza stessa non sarà mai profonda. Essa si situa, in fin dei conti, al di fuori dell'evento d'essere, è semplice relazione.

Articolando l'esistere come tempo invece di fissarlo nella permanenza dello stabile, la filosofia del divenire cerca di liberarsi della categoria dell'uno che compromette la trascendenza. Lo scaturire o la proiezione dell'avvenire trascendono. Non con la conoscenza soltanto, ma con l'esistere stesso dell'essere. L'esistere si libera dell'unità dell'esistente.

<f. 24>¹ <inizio del testo stampato>¹¹ Sostituire il Divenire all'Essere è, prima di tutto, considerare l'essere al di fuori dell'esistente. Interpenetrazione degli istanti della durata, apertura sull'avvenire, "essere per la morte" – sono modi per esprimere un esistere che non si conforma alla logica dell'unità.

Questa separazione dell'Essere e dell'Uno si ottiene attraverso la riabilitazione del *possibile*. Non essendo più assegnata all'unità dell'atto aristotelico, la possibilità occulta la molteplicità stessa del suo dinamismo, fino ad allora indigente accanto all'atto compiuto, d'ora in poi più ricco di questo. Ma il possibile si rovescia subito in Potere e in Dominio. Nel *nuovo* che scaturisce da lui, il soggetto si riconosce. Vi si ritrova, lo governa. La sua libertà scrive la sua storia che è una, i suoi progetti tratteggiano un destino di cui è padrone. Un esistente rimane il principio della trascendenza del potere. L'uomo assetato di potenza, che aspira alla sua divinizzazione e, di conseguenza, votato alla solitudine, appare al termine di questa trascendenza.

¹ Sul verso di questo foglio di bozza estratto dall'articolo "Pluralisme et transcendance" (cfr. *Avvertenza*), si legge un testo manoscritto che sarà copiato integralmente sul foglio 25 (seguito della parte stampata) e all'inizio del foglio 26 (subito prima della parte stampata). Il testo è scritto a matita e barrato con una croce.

¹¹ Foglio di bozza estratto da "Pluralismo e trascendenza" (cfr. *Avvertenza*).

Nell'“ultima filosofia” di Heidegger, c'è un'impossibilità, per il potere, di mantenersi come monarchia, di assicurare il suo totale dominio. La luce della comprensione e della verità è immersa nelle tenebre dell'incomprensione e della non-verità; il potere congiunto al mistero si confessa impotenza. Per questo l'unità dell'esistente sembra rotta e il destino come erranza daccapo si fa beffe dell'essere che attraverso la comprensione intende dirigerlo. In che consiste questa confessione?

Dire come ha tentato de Waelhens nella sua introduzione all'“*Essenza della Verità*”¹³ che l'erranza come tale non si conosce ma si prova – è forse giocare con le parole. L'essere umano in Heidegger<, > colto come potere<, > rimane, in realtà, verità e luce. Heidegger non dispone allora di alcuna nozione per descrivere il rapporto con il mistero che la finitudine del *Dasein* implica già. Se il potere è allo stesso tempo impotenza, è in relazione al potere che tale impotenza è descritta.

Si può trovare, al di fuori della coscienza e del potere, una nozione d'essere che fonda la trascendenza?¹ L'intensità del problema risiede nella necessità di mantenere l'*io* nella trascendenza con cui fino a quel momento sembrava incompatibile. Il soggetto è soltanto soggetto di sapere o soggetto di potere? La relazione cercata, soddisfacendo allo stesso tempo tali esigenze contraddittorie, ci sembra inscritta nella *relazione con l'altro*.

Si può dubitare che ci sia qui un principio ontologico nuovo. Il rapporto sociale non si risolve interamente in relazioni di coscienza e di potere? Rappresentazione collettiva, di fatto non differisce da un pensiero che per via del suo contenuto e non della sua struttura formale. La rappresentazione presuppone le relazioni fondamentali della logica degli oggetti ed anche in Lévy-Bruhl è trattata come una curiosità psicologica. Essa maschera l'originalità assoluta di un rapporto che, sdegnosamente, si rigetta nel biologico: la relazione erotica.

¹ Un tratto di matita sotto la frase precedente segnala sicuramente di andare a capo.

Cosa curiosa! La filosofia del biologico stesso, quando oltrepassa il meccanismo, ricade sul finalismo e su una dialettica del <f. 25>¹ tutto e della parte. Che lo slancio vitale si propaghi attraverso la separazione degli individui, che la sua traiettoria sia discontinua – vale a dire che presupponga gli intervalli della sessualità e un dualismo specifico, nella sua articolazione – rimane senza una seria considerazione. Quando, con Freud, la sessualità è abordata sul piano umano, è abbassata al rango di una ricerca del piacere senza che mai il significato ontologico della voluttà e delle categorie irriducibili che mette in opera siano nemmeno subodorate. Si dà il piacere come costituito, si ragiona a partire da esso. Quanto resta inosservato è che l'erotico – ~~nel rapporto tra i sessi o nella paternità~~ – ritaglia la realtà in relazioni irriducibili ai rapporti di genere e di specie, di parte e di tutto, di azione e di passione, di verità e di errore; che attraverso la sessualità il soggetto entra in rapporto con quanto è assolutamente altro – con un'alterità di tipo imprevedibile secondo la logica – con quanto rimane altro nella relazione senza mai convertirsi in “mio”; – e che tuttavia questa relazione non ha niente di estatico, poiché il patetico della voluttà è fatto di dualità.

Né sapere, né potere. Nella voluttà, altri – il femminile – si ritira nel suo mistero. La relazione è una relazione con la sua assenza; assenza sul piano della conoscenza, l'ignoto; ma presenza nella voluttà. Né potere: l'iniziativa non si colloca all'inizio dell'amore che scaturisce nella passività della ferita.

La sessualità in noi non è né sapere, né potere, ma la pluralità stessa del nostro esistere.

È, in effetti, come caratteristica dell'ipseità stessa dell'io, della soggettività stessa del soggetto, che conviene analizzare la relazione erotica. <fine del testo stampato>

Da una parte l'esperienza dell'Altro – godimento; ma dall'altra irriducibilità dell'altro a questa esperienza. L'amore – mai vittoria – non si riduce né alla collaborazione, né alla dominazione. E tutta-

¹ Foglio manoscritto sulla cui parte superiore Levinas ha incollato una parte di foglio stampato proveniente dalle bozze dell'articolo “Pluralisme et transcendance” (cfr. *Avvertenza*). Si tratta del seguito del foglio precedente, ugualmente estratto da tale articolo.

via, nella carezza, si produce come una sensazione bicefala. Non due sensazioni simili, ma come una sensazione unica provata da due esseri, senza che ci sia confusione tra questi due io. Abbiamo potuto dire che il soggetto è qui, al di là di sé, in un avvenire. È l'altro rimanendo sé. Si può dirlo ancora altrimenti: nella relazione erotica il soggetto non si coglie a partire da se stesso. Il suo esistere è veramente pluralistico.

<cf. 26>¹ Rottura del mondo dei nutrimenti – situazione in cui c'è qualcuno dietro la mia libertà, cominciamento della comunità.

Altra situazione. In una situazione <testo stampato>² come la paternità, il ritorno dell'io verso il sé che articola il concetto monista del soggetto identico – si trova totalmente modificato. Il *figlio* non è semplicemente la mia opera come un poema o un oggetto. Non è nemmeno mia proprietà. Né le categorie del *potere*, né quelle dell'*avere*, ~~né quelle del sapere~~, descrivono la mia relazione con il bambino. La fecondità dell'io non è né causa, né dominazione. Io non *ho* mio figlio, io *sono* mio figlio. La paternità è la relazione con un estraneo che pur essendo altri è io; una relazione dell'io con un sé che tuttavia non è io. Nell'“io sono” – l'essere non ha più l'unità eleatica. Nell'*esistere* stesso c'è una molteplicità e una trascendenza. Trascendenza in cui l'io non viene portato via, poiché il figlio non è io; e tuttavia io *sono* mio figlio. La fecondità dell'io è la sua stessa trascendenza. La sua origine biologica non neutralizza in alcun modo il paradosso del suo significato. –³ <Fine del testo stampato>.

È in questo senso che la mia libertà può essere positivamente colta nella sua relazione con la creazione. Io sono<,> nella mia libertà<,> figlio di un padre e sono libero non soltanto nel mondo dei nutrimenti; l'ipseità del mio io è fatta della mia fecondità. Posso liberarmi da me stesso senza smettere tuttavia di essere un io – per il fatto che ho un figlio e sono mio figlio.

¹ Foglio manoscritto su una parte del quale Levinas ha incollato una parte di foglio stampato proveniente dalle bozze del suo articolo “Pluralisme et transcendence” (cfr. *Avvertenza*).

² Lungo il margine di sinistra di questa parte di foglio stampato si legge, scritto a matita, “Altra situazione”.

³ Trattino aggiunto a matita.

<f. 27> Comprendersi a partire dall'altro nell'*Eros* è uscire dal mondo dei nutrimenti. Ma non è lasciare il dominio del privato{.} ~~{E questo} in un senso preciso: che~~ Al^{II} livello dell'analisi in cui ci manteniamo<, > l'opposizione stessa del particolare e dell'universale non è ancora possibile. La relazione completamente privata dell'io^{III} con il Padre che mi elegge creandomi pone il problema della collettività in un senso insospettato per il mondo dei nutrimenti.

<f. 28> La creazione come giustificazione della libertà – non potrebbe ~~essere~~ essere giustificazione di una libertà se l'io creato non divenisse – in un certo senso estraneo al creatore.

Ma ciò indica che il figlio non esaurisce la creazione.

Ma soprattutto è la scelta creatrice che ci è parsa costituire l'ip-
seità dell'io

– Io sono io – come preferito ed eletto

Ma posso essere preferito a qualcos'altro che a degli io o a degli eletti.

L'io che mi investe – investe dunque degli altri io al mio fianco.
Pur essendo eletto – ho dei fratelli eletti come me.

Paternità, filialità, fraternità – mi direte^{IV} che tutta la famiglia è
sul punto ~~di es~~ di divenire <delle> categorie filosofiche.

Se la biologia – e tuttavia quanto <umanizza?> <sic>– ci fornisce
il prototipo di alcune relazioni e^V questo prova forse piuttosto che
essa non rappresenta un ordine contingente –

<f. 29> È evidente che tali relazioni si affrancano dalla loro limi-
tazione animale.

Tutti gli uomini sono in fin dei conti fratelli.

^I “.” sembra sostituirsi a “:”.

^{II} “Al” in sovrascrittura di “al”.

^{III} “io” sembra in sovrascrittura di una lettera illeggibile.

^{IV} “direte” in sovrascrittura di “direbbe”.

^V È preferibile non leggere la congiunzione “e”.

È attraverso la fraternità che l'altro può apparirmi non soltanto come colui attraverso il quale io mi colgo nell'*eros* –

non soltanto come il mio distacco nei confronti della noia della mia identità – nel figlio

ma come un altro io; come un io che non è io

<f. 30> ~~L'investimento della mia libertà è un'elezione. Il figlio non è mai figlio unico. È~~

È nel rapporto con i miei fratelli – ~~e tutti gli uomini sono fratelli~~ – quando il fondamento della libertà puòⁱ esserci insegnato – che nasce un nuovo problema della collettività – ~~che comporta una soluzione ben diversa da quella che si è posta nel mondo dei nutrimenti. {È attraverso la fraternità che l'altro può apparirmi come io. – Egli è come me e non è me.} {Ma} siⁱⁱ immagina abitualmente che il problema della società è risolto quando tutti gli uomini sono fratelli. In realtà è in questo momento che essoⁱⁱⁱ comincia realmente^{iv}.~~

In quanto estranei i soggetti non si concernono mutualmente. In quanto fratelli – mi importano non soltanto come ostacoli alla mia libertà, ma come il fondamento stesso – o la giustificazione della mia libertà. La scelta che mi investe è anche la scelta degli altri. Io sono ~~allo stesso tempo~~ tutto ma anche parte. {– ~~Necessità di una fraternità per concepire l'ordine universale~~}^v

~~È qui il famoso problema della mia contingenza. {Il figlio non è mai figlio unico. È in questo che risiede la mia contingenza} – non dal fatto che non mi sono scelto – ma dal^{vi} fatto che sono stato eletto, ma anche gli altri. È nel mio essere più privato – nella misura in cui io sono figlio ed eletto – che sono in rivalità con i miei fratelli – che devo risolvere il mio posto in questa <f. 31> universalità che sono e non sono allo stesso tempo.~~

ⁱ “può” in sovrascrittura di “<ci?>”.

ⁱⁱ “si” in sovrascrittura di “Si”.

ⁱⁱⁱ “che esso” in sovrascrittura di “che”.

^{iv} Sul margine di sinistra: “~~Dire simplicem^{te}~~”.

^v Sul margine di sinistra: “~~Questa non è la manifes~~”.

^{vi} “dal” è probabilmente un'aggiunta.

30

~~L'investissement de ma liberté est une~~
~~élection. Le fils n'est jamais fils unique. C'~~

C'est dans mon rapport avec mes frères
~~et dans les hommes tout fin~~ - lorsque
 le fondement de la liberté peut nous être
 enseigné - que naît un nouveau problème de
 la collectivité - comparant ~~une solution~~ ~~à~~
 différents de celle ~~qui s'est posée dans le~~
~~monde du socialisme. C'est à travers la fraternité~~
~~que nous pouvons nous rapprocher comme nous le faisons~~

Mais on s'imaginerait habituellement que
 le problème de la société est résolu lorsque
 tous les hommes sont frères. En réalité c'est
 à ce moment que l'il commence réellement.

En tant qu'étrangers les sujets ne se concernent
 pas mutuellement. En tant que frères - ils
 m'importent non seulement comme obstacles
 à ma liberté, mais comme le fondement
 même - ou la justification de ma liberté.
 Le choix qui m'investit est aussi le
 choix des autres. Je suis ~~libre~~ ~~mais~~ ~~fait~~
 mais aussi partie. - ~~conscience d'un être humain~~

Le fils
 n'est jamais
 fils unique.
 C'est en cela
 que réside
 son caractère

C'est là le fameux problème
 de nos contingences - nous ~~pas du fait~~
 que je ne me suis pas choisi - mais du
 fait que j'ai été élu, mais les autres aussi.
 C'est dans mon être le plus profond -
 - dans la mesure où je suis fils et élu -
 que je suis en réalité avec mes frères -
 et que je dois résoudre ma place dans cette

È attraverso la fraternità che concepisco un ordine universale.
 Io non sono unico
 Esiste un universo di cui sono solo una parte.
 La fecondità dell'io ~~e~~ lo libera dal suo incatenamento a sé – ma
 c'è un altro conflitto
 Come posso essere il tutto e la parte?

<f. 32> La fraternità contiene dunque una rivalità
 non per il nutrimento e per la terra –
 una rivalità a morte.

Odio dell'assassino – più terribile dell'odio del ladro.

Gelosia totalmente disinteressata. Io sono geloso che l'altro è
 <sic> anche io.

Non è la libertà dell'altro che mi sfida – ma la sua esistenza.
 La sua esistenza e il suo privilegio sono iscritti nella mia stessa
 creazione<.>

<f. 33> È come figlio che sono anticipatamente posto contro gli
 altri.
 È l'io che sfida – sono aggressivo.

Il problema ~~sociale~~ della collettività in tutta la sua profondità co-
 mincia soltanto quando si viene riconosciuti come fratelli.

Dichiararsi soddisfatti di riconoscere che tutti gli uomini sono
 fratelli – pensare che non ci sia problema nella fraternità <f. 34> è
 qui l'origine del (perpetuare il) male sociale.

Proclamare la magia dell'amore – è come nel socialismo utopisti-
 co – fermarsi alla condizione reale – è mistificare.

Sicuramente posso risolvere il problema della società con l'omi-
 cidio. L'omicidio fraticida – ecco la cosa nuova inconcepibile nel
 mondo dei nutrimenti.

Posso risolverlo lottando per il mio diritto di primogenitura¹⁴.

<f. 35> Allora i fratelli si separano
dimenticano la loro fratellanza per divenire estranei
vale a dire per fondare nazioni che compiranno più tardi l'omicidio – che si faranno la guerra o si accorderanno – senza impegnare il loro privato – in un'organizzazione internazionale.

Ma si può anche cercare di rimanere insieme – vale a d. di risolvere il problema della fraternità<,> di passare ad un piano in cui l'universale e il particolare in me si conciliano.

<f. 36> Il problema consiste nel creare una società di fratelli. Non nell'elevare la socialità alla fraternità, ma la fraternità alla società. Creare una società a partire dalla fraternità<.>

Come?

Forse con l'insegnamento. Il conflitto può essere risolto se posso trovarmi dietro la mia condizione; se posso partecipare alla ragione del mio essere, non per assumere quanto lo ha instaurato, ma per comprendere il mondo nel suo insieme, per essere così il padre del mondo. È ricevendo l'insegnamento dal padre che posso fondare una società di fratelli. È attraverso la giustizia che giungo all'amore dei fratelli. Non è con la carità che mi elevo alla giustizia del padre. Il sapere, dunque, non ci rende padroni del mondo – esso è giustificazione.

<f. 37> {Nessuno stoicismo. Perché rapporto con l'insegnamento è un rapporto con il Maestro.}

Il sapere – non è per assumersi – ma per giustificarsi.

Coincide con l'appercezione della collettività come tutto: È il passaggio stesso dal mondo limitato della visione e¹ di conseguenza dal per-sé del soggetto della libertà – all'~~appercezione di universale~~¹¹ il rapporto tra me e gli altri come totalità di cui faccio parte – pur essendo eletto – può porsi.

¹ “e” in sovrascrittura di “a”.

¹¹ Leggere “in cui” [“où”, invece di “ou”].

<f. 38> Pongo tale soluzione sotto il segno del “forse”.

Mi stava a cuore porre il problema.

Non è possibile dire tutto in due conferenze – né, quando si è chiamati a tenere conferenze, avere tutte le soluzioni.

V

Lo Scritto e l'Orale

Avvertenza su Lo Scritto e l'Orale

Conferenza pronunciata il 6 febbraio 1952. Il manoscritto si trova in una cartella di cartone su cui Levinas ha scritto titolo, luogo e data della conferenza. Oltre ai fogli della conferenza, si trova un programma del Collège philosophique, anno accademico 1956-1957, primo trimestre, che annuncia in particolare la conferenza di Levinas dal titolo *La Filosofia e l'Idea dell'infinito*, l'11 dicembre 1956.

Il manoscritto della conferenza si compone di 60 fogli manoscritti sul recto numerati da p. 1 a p. 59 (il foglio 19 è infatti numerato per errore 18 come il precedente – errore che viene corretto nella trascrizione). Si tratta di parti di fogli di provenienza e formato diversi (8,5 × 18,7 cm per il più piccolo; 15,7 × 21,8 cm per il più grande), scritti con diversi strumenti di scrittura: penna stilografica ad inchiostro blu, penna stilografica ad inchiostro nero, penna a sfera ad inchiostro blu e penna a sfera ad inchiostro violetto. Si segnala in particolare che i fogli 38-39, 41, 43-46, 48, 50, 53-59 provengono da una stessa risma e sono scritti con la stessa penna a sfera ad inchiostro violetto (con correzioni o aggiunte scritte con penna stilografica ad inchiostro blu o nero). Alcune parti di questi fogli lasciano intuire, nella parte superiore o inferiore, un testo più lungo che è stato tagliato. È evidente che Levinas ha estratto i fogli da un insieme più ampio, con il fine di integrarli all'insieme presente. La stessa segnalazione va fatta per i fogli 12-24, che appartengono alla stessa risma, che sono scritti con la stessa penna a sfera ad inchiostro blu e che, di nuovo, lasciano intuire un testo più lungo che è stato troncato.

Infine si segnala che il foglio 40 è un documento amministrativo dattilografato (proveniente dalla stessa fonte del foglio 38 della

conferenza *Poteri e Origine* e del foglio 4 di *I Nutrimenti*), che è possibile datare 1960. La presente redazione è dunque posteriore alla conferenza.

Lo Scritto e l'Orale

Collège philosophique

6 febbraio 1952¹

<f. 1> Lo Scritto e l'Orale

Lo Scritto e l'Orale non sono soltanto due maniere con cui gli allievi attestano le conoscenze che hanno acquisito. Sono due maniere di manifestarsi della verità.

Nello scritto la verità si presenta al lettore che, nel 20° secolo, è irrimediabilmente filologo. L'importanza della filologia dipende, a sua volta, dall'importanza assunta dagli scritti in una società unita dalla letteratura. Lo stesso nostro mondo riposa su dei testi e delle scritture. Siamo una società di lettori. Ma Platone con una ragguardevole formula ha fissato l'essenza <f. 2> – e la debolezza – dello scritto: “discorso che non può portare soccorso a se stesso”¹. Questa formula ci servirà da filo conduttore per descrivere la manifestazione della verità scritta.

La verità si^{II} manifesta oralmente – contrariamente alla sua manifestazione scritta – a chi può porre delle domande, {si manifesta a partire} dal^{III} maestro a<II'>allievo. Si espone alle domande, vale a dire risponde al desiderio del sapere assoluto. Permette di risalire alla sua stessa fonte, verso il pensiero che pensa la verità. Secondo una parola attribuita, sicuramente a torto, a Platone, è “uno scorrere che passa attraverso la bocca e ha la sua fonte <f. 3> nel

¹ Scritto su un foglio doppio cartonato all'interno del quale sono raccolti i fogli della conferenza.

^{II} “si” in sovrascrittura di “or<ale>”.

^{III} “dal” in sovrascrittura di “di”.

pensiero” o, più semplicemente, “scorrere di un pensiero attraverso la bocca”².

Atteggiamento filologico e atteggiamento filosofico nei confronti della verità – ecco il tema di questa relazione. Essa tuttavia ci condurrà ad una distinzione più radicale: quella che separa la verità del fenomeno (che si produce come disvelamento) e la verità dell’essere (che si produce, al di fuori dei fenomeni, καθ’αυτό, e di cui ci preoccuperemo di mostrare il modo).

<f. 4> Non si tratta, con il re di Tebe, di deplorare la nociva invenzione del dio Teuth il quale, inventando la scrittura, voleva facilitare l’opera della memoria, ma che, secondo il re Thamus, avrebbe profondamente falsato il pensiero umano dispensandolo dalla memoria e dalla reminiscenza vale a dire dalle Idee¹; e sostituendo dei segni ~~per~~ alle cose, trasformato il pensiero in un gioco di scrittura³. Non si tratta di deplorare questa invenzione, perché la verità originaria non dipende forse dalla visione delle idee, vale a dire dalla ragione (nel senso teoretico del termine). Perché, d’altra parte, la memoria riconduce tutto a sé e manca di prospettiva universale in cui l’essere <f. 5> vero potrebbe manifestarsi. Il ruolo dello scritto non è accidentale, né, dopotutto, deplorabile. Dipende dalla natura stessa della libertà.

Lo scritto tributario della parola apre questa prospettiva universale senza la quale non c’è libertà. Ma separato dalla parola, diviene mitologia o filologia. Queste proposizioni astratte saranno sviluppate nella prima parte di questa relazione. Si tratterà di caratterizzare il posto dello scritto nella produzione umana e il senso della verità implicata da tale posto. La seconda parte della relazione mostrerà il carattere originario della verità instaurata con la parola. Carattere originario, perché la verità del mondo degli scritti è essa stessa agganciata alla verità della <f. 6> parola e in qualche modo vi si trascende. Nel mondo degli scritti, infatti, esistono testi che istituiscono scuole, vale a dire luoghi in cui, secondo la definizione di Carlyle⁴, dei maestri a contatto con degli allievi insegnano loro a leggere gli scritti.

¹ “Idee” in sovrascrittura, sembra, di “idee”.

Trattando dello Scritto e dell'Orale, dunque, ugualmente ritor-
niamo alla Scuola.

<f. 7> I¹

Ogni azione dell'uomo esprime l'uomo: la mia andatura, gli oggetti che utilizzo, quelli che fabbrico – a condizione di non considerare l'oggetto prodotto nella sua utilizzazione. Per un oggetto artistico che è privo di utilizzazione, il rapporto con l'autore è essenziale. E tuttavia è impossibile considerare anonimamente un oggetto fabbricato da un artigiano. Quando è completamente anonimo ha come un buco.

Ma questa espressione è appena un'espressione. È evidente che l'intenzione di esprimere – questo rapporto unico con l'esteriorità manca all'espressione spontanea dell'azione. <f. 8> Io mi ritrovo più sorpreso che compreso. Quando vengo giudicato sulle mie opere è stato sorpreso il mio segreto come con indiscrezione. Si è sicuramente divinata la mia intenzione nella mia opera, forse si è addirittura divinata la mia vera intenzione, ma mi si è giudicato in contumacia. Sono stato assente al mio processo, non ho potuto soccorrere me stesso: non ho parlato. In mia assenza si è penetrati nella mia interiorità. Mi si è compreso come si comprende l'uomo preistorico – che ha lasciato asce e disegni, ma non scritti. Accade come se la mia parola – questa parola che mente e dissimula, ma che procede da una volontà di esprimersi, fosse indispensabile al mio processo, per chiarire le parti del mio dossier e perfino del corpo del reato; come se la parola sola potesse consegnarmi come una libertà ai miei giudici e ristabilire il contatto tra me e i miei giudici, come se, solo attraverso di essa, la verità si facesse. Senza la parola, si penetra nella mia vita, ma non ci si mette in relazione con me; senza la parola che mi sollecita e a cui io rispondo, io non ho una vera esistenza – piena ed esteriore. Esprimersi unicamente

¹ Il manoscritto non distinguerà altre parti. Forse si trattava della prima parte dell'insieme di cui questo e altri fogli del manoscritto facevano inizialmente parte (cfr. *Avvertenza*).

attraverso la propria vita, la propria azione, la propria opera è, dunque, rimanere assenti dall'essere. Se la vita, l'azione e l'opera hanno già un senso, un altro senso ancora è offerto loro dalla parola, dall'espressione libera.

Si può andare più lontano. Se gli oggetti aperti alla percezione hanno già un senso per la nostra vita e per la nostra azione, prima che una parola si proferisca – bisogna ammettere due significati distinti che l'essere può rivestire. Un significato fenomenale come quello che mi si scopre giudicandomi dalle opere, in mia <f. 10> assenza – il significato preistorico; e il significato reale – quello che riveste il mondo degli oggetti quando si rinserra nel linguaggio.

Perché penetrare nella mia vita è comprendermi come un assente?

Perché la cura – e il “per sé” – della mia attività non esprimono, ma costituiscono soltanto la mia intimità. L'espressione – proprio lei – compie la relazione con l'Esteriore, mentre l'intenzionalità dell'atto, della mira teoretica – fanno parte della mia intimità.

<f. 11> Il suo movimento è l'inverso della relazione con il fuori. Non è un caso che venga interpretato senza difficoltà come giustificante l'idealismo. L'intenzionalità che anima la percezione delimita e disegna la mia abitazione nel mondo. Come la casa che ho costruito, ma che abito chiudendomi prima all'esteriore, il mondo descritto o costruito attraverso l'intenzionalità, arredato con i miei prodotti, mi rinchiude nel mio orizzonte. ~~Essa~~ L'intenzionalità tesse la mia interiorità. Abitare una casa non è solo servirsene, è essere presso di sé; mantenersi nell'essere rifiutandosi all'espressione – vedere senza essere visto, come Gige⁵. {Ora è necessario essere visto per vedere l'esteriore come esteriore.} Abitare è una maniera di volgersi verso l'interiore, <f. 12> movimento opposto a quello dell'espressione. La percezione, come l'attività<,> è e rimane economica: viene dalla casa e vi ritorna. È il movimento dell'*Odissea* in cui l'avventura trascorsa nel mondo non è che l'accidente di un ritorno. Abitare è chiudersi all'esteriorità<,> vivere in un orizzonte limitato in cui l'al di là è dimenticato, non porsi davanti al finito la

questione dell'infinito, rimanere nell'immediato senza cercare la mediazione: respirare, dormire<,> nutrirsi, senza le ripercussioni che la riflessione vi discopre – ciò vale da sé e per me e definisce, dopo tutto, la sensibilità<.> Il mondo abitato non ha esteriorità.

<f. 13> Questa situazione in cui io sono scoperto ma non sono espresso

in cui appaio ma sono assente dalla mia apparizione – descrive esattamente il senso del fenomeno: il fenomeno è un essere che che appare ma rimane assente.

Il fenomeno non è un'apparenza – è la realtà, ma è una realtà che manca ancora di realtà.

Che può essere questa realtà ancora assente della realtà? Quanto ~~si riflette in essa.~~ è nascosto?

Ma è ~~dar~~ {prestar}le ~~in-rapporto~~ {rispetto} al fenomeno – il rapporto {<che?>} {che} ~~che~~ il fenomeno ~~conserva~~ {ha} rispetto all'apparenza¹. È porre la <f. 14> È porre la¹¹¹ cosa in sé come un fenomeno nascosto. Il disvelamento rinvia sempre a dei fenomeni.

L'espressione non è la presenza della cosa in sé che, precisamente, non è sotto l'apparizione {di questa cosa} ? – È la tesi che stiamo per sostenere.

Lo Scritto è il solo prodotto umano che non mi esprime come l'abitazione, {"preistoricamente"}<,> ma che riposa sulla parola, animata dall'intenzione di esprimere.

<f. 15> L'atto libero di scrivere, atto che sfocia in un'opera è anche liberamente voluto come espressione. Sicuramente in quanto opera – in quanto prodotto – lo scritto esprime il suo autore nel senso studiato precedentemente, in qualità di gesto o di cosa {e

¹ "il" in sovrascrittura di "dei".

¹¹¹ "l'apparenza" in sovrascrittura di "l'apparente".

¹¹¹ Probabilmente questo foglio ricopia il testo che si trovava sulla parte inferiore del foglio precedente, parte che è stata strappata da Levinas. Questo spiega la ripetizione dell'*incipit* della frase su cui si chiude il foglio precedente.

nonostante l'autore): io scrivo nel mio tempo e tutto ciò che scrivo non è che letteratura; il romanziere, il poeta e il retore – sono semplicemente pittori, musicisti ed incantatori. Ma questa tradizione <f. 16> involontaria dell'opera verso il suo autore è trascesa – o può essere trascesa con ~~quest~~ l'arte della parola quando è veramente un'arte {e <una> parola autentica}. Anche il prodotto della scrittura – lo Scritto – sfonda il recinto dell'abitazione. Si iscrive nel progetto che mira l'esteriorità come esteriorità e che è il progetto stesso della parola. Perché parlare è pensare veramente <f. 17> il mondo come esteriore e non come¹ semplice ambiente.

Solo che, come ogni prodotto, lo scritto in una certa misura diviene la mia condizione, una cosa che mi sostiene. Come la parola gelata di Rabelais, colpisce in faccia gli uomini stessi dalla bocca dei quali ~~essa~~ la parola è volata via⁶. Ma lo scritto non è un prodotto puro e semplice che, come una casa o una sedia o un letto mi <f. 18> sostengono integrandosi alla mia memoria {diventano mia proprietà}. Lo scritto abborda l'uomo sempre di fronte {viene dall'esterno che non lascia mai}: lo scritto in cui ho parlato mi parla {si rivolge a me}. Non conta soltanto per il mio passato in cui venne composto. Mi giunge dal di fuori e, in qualche modo, mi include e mi impegna. Decifrando uno scritto mi trovo nuovamente nella situazione del dialogo. Che tale dialogo sia deludente – che lo scritto mi parli senza rispondere {che non sappia aiutare se stesso} – è qui una particolarità che deve incitarci a subor<f. 19>¹¹ dinare lo scritto e il mondo che istituisce ad un'altra relazione {al discorso orale}. Ma, prima di tutto, è importante insistere sull'esistenza di un tale dialogo con una realtà che è un prodotto umano e sulle condizioni particolari in cui si svolge e sulla maniera in cui sembra dare al mondo dei fenomeni la consistenza della cosa in sé <superando?> la fenomenalità del conoscibile {e dell'abitazione}. Come la parola stessa, ci abborda a partire da un centro che è assolutamente fuori di noi.

<f. 20> Ma lo scritto è il solo prodotto umano situato di fronte?

¹ “come” in sovrascrittura di “se<mplice>”.

¹¹ Questo foglio, al pari del precedente, porta il numero 18. Si tratta probabilmente di un errore di distrazione.

L'opera d'arte, di primo acchito, sembra costituirsi allo stesso modo in un faccia a faccia. Una melodia sollecita dal di fuori. Il quadro è un mondo intero con il suo centro fuori di noi. Ed è la ragione per cui Platone, per parlare della delusione che lascia la comunicazione <con?> lo scritto, paragona lo scritto alla pittura che sembra poter rispondere, ma non risponde⁷.

Ma l'opera d'arte che, nei nostri tempi, sicuramente si presenta – come ogni produzione moderna {– fuori dall'esteriorità, fuori dalla casa, fuori dall'abitazione} – in una dimensione che non aveva aperto, ~~non esprime che <x> è espressione~~ {– in una dimensione di esteriorità aperta dagli scritti – l'opera d'arte è quindi espressione} nel senso in cui è espressione un prodotto o un comportamento. In un modo o in un altro, è il prolungamento di una spontaneità, di un canto d'uccello, di un gioco giocato per sé. Non crea che un ambiente o, ancora, <f. 21> non crea che un ritmo – vale a dire questa situazione speciale in cui degli oggetti rappresentati cancellano il limite tra essi e me e mi trascinano nel loro turbine, in cui io entro nella mia propria rappresentazione come in un mondo che socchiude il quadro scavalcando la cornice che delimita questo mondo. È in questo che consiste la magia dell'opera d'arte. – Sicuramente posso conoscere attraverso l'opera d'arte. Mi fa accedere ad un piano di fenomeni fino ad allora sconosciuto. Il poema, il romanzo divengono essi stessi quadri, mondi magici nel cuore del mondo, accesso ad una realtà altra. Il paesaggio che mi guarda <f. 22> è interamente guardato (al limite mi assorbe, mi include e mi lascia con sé). Sono io che vado verso di lui. L'opera d'arte è via – non ha volto. Non solo non risponde – non suscita domande. Si dà in un rapimento muto. Si può penetrare nel mondo che apre con la simpatia e la danza. Ma il linguaggio verrà ad interrompere simile incantamento? Il poema, il romanzo – parlano come per loro. È necessario l'intervento di una parola che non sia arte perché questo mondo di fenomeni magici si ponga nell'intelligibilità del dialogo. Già il titolo è questa parola. Il titolo del romanzo è la sola parola del romanzo o la sola frase che non faccia parte ~~del~~ <f. 23> del romanzo. È la critica d'arte – ed è qui la sua stessa ragion d'essere – che può dirci dell'opera altra cosa che l'opera stessa. Senza questo, trasportato certo dal suo ritmo, noi ci troviamo in un mondo an-

teriore al senso, davanti a parole che non giungono ad enunciarsi. Alba del senso che non arriva a farsi giorno, Galatea pronta a parlare ma che non parlerà⁸.

Nella parola vivente, il suono – realtà fisica – è trasportato nel modo di esistenza del pensiero stesso. La realtà fisica scompare dietro il pensiero espresso. Nello scritto la parola si affida a una cosa. <f. 24>^I Ma anche quando la parola aderisce in questo modo a una cosa – a una pietra, a una pergamena<,> a un foglio, diviene monumento, letteratura, lettera e libro, e adotta – sembra<,> il modo di esistenza di un mezzo – e un dizionario, un orario ferroviario cosa sono di più? – anche allora non è completamente un mezzo. È che non annuncia il mondo come una lampada annuncia l'intero sistema di riferimento di cui fa parte e l'intera storia umana da cui è sorta,^{II} esso^{III} non^{IV} ha^V {soltanto il } ~~un~~ significato {di segno} è <xx> {che comporta} ogni mezzo ~~è segno~~. Lo scritto ha di più un senso. Mi parla, vale a dire include il mondo. Non fa solo parte del sistema – è anche al di fuori del sistema. Dà a me e alla mia casa un punto di riferimento al di fuori di me. Parla nello stesso tempo a me e di me. In questo modo toglie al mio atto il suo ruolo di atto soggettivo, alla mia casa e ai miei oggetti il loro significato puramente economico. È con lo scritto che i miei oggetti ~~divengono~~ {si rapportano} all'^{VII}essere^{VII} <f. 25> e il mio pensiero diviene universale.

Ma fino a quel momento, lo scritto non ha prolungato che la meraviglia della parola.

Ora lo scritto – cosa nel mondo, cosa tra le cose – non parla del^{VIII} passato soltanto come la lampada che annuncia la sua fabbricazione, e l'evoluzione dell'industria e del gusto, ma che nel suo essere di

^I Foglio le cui parti superiore e inferiore sono state sopprese. È ancora possibile leggere o intuire alcune parole lungo gli strappi superiore e inferiore.

^{II} “,” in sovrascrittura di “.”.

^{III} “esso” in sovrascrittura di “xx”.

^{IV} “non” in sovrascrittura di “è”.

^V “ha” in sovrascrittura di “avere”.

^{VI} “all” in sovrascrittura di “degli”.

^{VII} “essere” in sovrascrittura di “esseri”.

^{VIII} “del” in sovrascrittura di “sol<tanto>”.

lampada è presente. Lo scritto mi parla a partire dal passato. Ogni scritto è testamento, parola di morto e ultima parola. È nel senso che lo scritto mi apre un passato che non è mai stato vissuto da me, che non ha posto nel privato della mia memoria. Un passato assoluto. Nella memoria¹ colui che ricorda fa parte del ricordo come il sognatore appare nel sogno.

<f. 26> Passato assoluto, questa volta qui, in primo luogo, proprio perché è un passato che parla. {Ma soprattutto} passatoⁱⁱ che non è mai stato presente, come un passato prima del tempo, vale a dire passato che è non ciò che si può coglierne attraverso la conoscenza come oggetto (fosse pure spirituale) come colgo il mio proprio passato – ma passato che non è mai stato presente – un “‘allora’ profondo – ‘allora’ non mai abbastanza”⁹ – di cui afferro il discorso {ma} che si dissimula per sempre dietro il discorso. Non nascosto, perché il nascosto è per principio svelabile. Passato dissimulato – al di fuori della distinzione di nascosto e svelato. {Dire che il passato della storia non è stato vissuto da colui che legge la storia, che è possibile rapportarsi ad un passato che non è stato nostro presente, è dire un cambiamento radicale nella coscienza del passato e non la sua semplice estrapolazione.}

È attraverso di lui che io smetto di essere il soggetto della mia storia personale. Lo scritto non rende inutile la memoria, si apre su un passato interamente distinto <f. 27> da quello della memoria, assoluto al quale la memoria si riferisce. {Io sono oggetto di questo discorso scritto, senza ricadere al rango di cosa}<.>

Questa parola senza appello – poiché scritta – parla senza ascoltare; è legge. Ma altra cosa che una legge del destino – poiché parola {mi parla}. È proprio attraverso questa parola che mi libero del passato mitologico, che non sono semplice oggetto della storia, ma il suo interlocutore: poiché – a partire dal passato – lo scritto mi parla.

Perciò comprendiamo in che modo un mondo di scritti è, allo stesso tempo, un mondo situato rispetto a un principio esteriore a questo mondo e in che modo questa esteriorità ~~si~~ⁱⁱⁱ si pensa come

¹ “Nella memoria” in sovrascrittura di “Passato assoluto”.

ⁱⁱ “passato” in sovrascrittura di “Passato”.

ⁱⁱⁱ “~~si~~” in sovrascrittura di “è”.

quella¹ di una genesi (stavo quasi per dire della Genesi). La fenomenalità inevitabile del mondo visibile trova un sostegno in un passato per sempre invisibile, ma assoluto che parla nello scritto.

Solo la natura stessa dello scritto perviene ad una storia in un altro senso ancora. Lo scritto comporta l'insufficienza radicale di cui parla Platone: non può <f. 28> soccorrere se stesso. L'autore non è qui per rispondere alle domande che il testo suscita. Con lo scritto ci troviamo dunque nella situazione che abbiamo descritto all'inizio; in cui, giudicato a partire dalle sue opere, il soggetto era assente dalle sue opere e lasciava loro un'esistenza puramente fenomenica. Davanti allo scritto, questa situazione ha questo di particolare che sono le¹¹ parole – che ci affrontano “di viso” che tuttavia mancano di volto. Il discorso scritto che suscita le mie domande – il che indica una presenza reale dietro allo scritto – non intende le mie domande.

Ma questa assenza dell'autore come interlocutore non è la sua assenza totale dal testo. Poiché occorre che egli fosse presente e che ~~parlasse~~ si esprimesse.

<f. 29> Vedremo subito in che modo è presente. Vediamo prima cosa accade al discorso stesso.

Davanti a questa assenza dell'autore nello scritto – come rispondiamo alle domande che suscita il testo? Interpretiamo. Prendiamo coscienza dello scritto come di un sistema di segni a cui il senso non è attaccato in maniera semplice; ci accorgiamo di un gioco che ~~si gioca~~ resta tra le parole e il loro significato<, > prendiamo coscienza della parola come di una semplice parola, come di un prodotto umano. La filologia comincia.

È con la filologia – inevitabile nella lettura – che lo scritto diviene un prodotto offerto a una “visione<”> dei fenomeni. Il dialogo che cominciava nell'apparizione dello scritto si trasforma in percezione.

<f. 30> Interpretando si assegnano le domande e le risposte – vale a dire ci si trova nella situazione che Platone <xxxxx> descrive per tratteggiare il pensiero, dialogo silenzioso dell'anima con

¹ “quella” in sovrascrittura di “d”, prima lettera di una parola che non è possibile congetturare.

¹¹ “le” in sovrascrittura di “delle”.

se stessa¹⁰. La lettura smette di essere l'atteggiamento di colui che ascolta per divenire la ricostituzione di un'opera muta. E, quindi, l'autore assente diviene lui stesso uno degli elementi di questa ricostruzione. Non ci interessa più¹ nella sua realtà di cosa in sé che si esprime, ma nella fenomenalità d'essere empirico che lavora, che scrive<, > che ha una biografia<, > che ha subito influenze<, > che è interamente fatto di aggettivi, di proprietà. È necessario che venga lui stesso conosciuto, che perda la dignità unica di colui di cui <f. 31> non si può dire niente perché non si fa che parlare con lui. Il testo è oltrepassato e rigettato nel passato, nell'orizzonte del suo autore, il suo discorso non è guardato in faccia, ma di profilo. È letto in quanto si attacca ad un autore e all'orizzonte oltrepassato di questo autore. Quanto conta non è la verità del pensiero enunciato, ma questa domanda con cui Platone, nel *Fedro*, fissa il destino di ogni filologia: Chi parla? Di quale paese è?

Chi parla? Di quale paese è? – l'autore non è più interlocutore – è lui stesso oggetto di conoscenza. Occorre situarlo socialmente, geograficamente e storicamente. È proprio nello scritto in cui la conoscenza dell'autore spiega il testo che l'autore smette di recitare il ruolo della cosa in sé rispetto alla verità che enuncia e che è inclusa nel fenomeno.

Colui che legge è completamente solo a pensare. – Ha davanti a sé uno <f. 32> straniero curioso, pittoresco<, > un barbaro che si guarda parlare ma che non si ascolta. Il testo è oltrepassato. Il lettore è il suo proprio padrone. Leggere non è più cogliere il pensiero di altri, è giudicarlo. È essere più intelligente del testo e credere così poco alle verità che enuncia come l'archeologo che riesuma un'ascia preistorica ma che non pensa neppure per un momento di farne uso. Per il filologo tutto è desueto.

All'inizio abbiamo affermato che la mia parola dà all'oggetto di cui parlo il senso della cosa in sé e situa il mio pensiero sul piano della verità. Questo potrebbe sembrare paradossale, perché io che parlo <f. 33> non intervengo nel contenuto del mio pensiero e non sono io che mi rifletto nel mio pensiero. Ed ecco che nello scritto

¹ "più" in sovrascrittura di "affatto".

l'autore diviene la spiegazione dell'opera: vi ristabilisce quanto si intende abitualmente con il rapporto tra la cosa in sé e il fenomeno (poiché lo scritto riflette l'autore) – ci troviamo in pieno relativismo.

Un pensiero che si accontenta di scritti è un pensiero fondamentalmente relativo. Diviene come una cecità nei confronti della verità stessa. La¹ verità attraverso lo scritto è percepita sempre come relativa, come desueta. “Ma i preti del tempio di Zeus a Dodona dicevano che le prime rivelazioni profetiche erano uscite da una quercia. Alla gente di quei giorni, che non era sapiente come voi giovani, <f. 34> bastava nella loro ingenuità udire la voce di una quercia o di una pietra purché dicesse il vero. Ma per te, probabilmente, l'importante è sapere chi è che parla e da quale paese viene” (*Fedro* 275 b-c)¹¹. Per il filologo si tratta dunque di far apparire l'orizzonte in cui la verità scritta sorge. In questo senso l'atteggiamento filologico torna alla verità come relativa al suo orizzonte. Ogni disvelamento come fonte di verità dà un pensiero semplicemente condizionato, fenomenale<.>

La verità come disvelamento è ricalcata sulla visione<,> si ritrova nell'atteggiamento filologico. L'introduzione della storia come condizione della verità non mette fine al pensiero come visione, ma lo promuove<.>

<f. 35> Risalendo dai segni verso il significato, torniamo alla visione del significato. Ora, ogni visione è relativa. Si riferisce all'orizzonte in cui i fenomeni appaiono gli uni in rapporto agli altri, ma non emanano da una sostanza<.>

Sicuramente, per ricostituire la sostanza si può cercare di ripercorrere questa relatività fino alla fine. Questo metodo si chiama dialettica<.>

Ma tale movimento come orientato non presuppone prima di tutto che i momenti abbiano un minimo di fissità? Sicuramente è perché il mondo del divenire deve essere eretto in Idee eterne. Ma le idee – a loro volta visibili, Platone se ne accorge – partecipano ancora le une alle altre. Il “*Parmenide*” lo dice espressamente¹². <f. 36> C'è qui l'affermazione dell'orizzonte in cui {le idee<,> come} i fenomeni<,> appaiono gli uni in rapporto agli altri, ma non

¹ “La” in sovrascrittura di “Es<sa>”.

emanano dalla loro sostanza. Essa tace. Sempre qui, per arrestare questo movimento<,> non c'è che da percorrerlo fino alla fine. Ma il movimento come orientato non presuppone che anzitutto sia fissato nei suoi momenti, vale a dire che i fenomeni in avvenire¹ siano ugualmente eretti in Idee. Per noi è qui l'opera dell'espressione. Comprendere un pensiero, è prima di tutto accoglierlo a partire dalla sua sostanza. ~~Per dirlo in termini platonici:~~ {L'espressione è ciò per cui un'idea è accolta nella sua sostanza. È la condizione della dialettica}<.> Per dirlo in termini platonici: <f. 37> occorre prima di tutto la partecipazione allo stesso, una sospensione nel movimento dialettico, la delimitazione esatta del momento altrimenti che attraverso la messa in movimento dell'intera dialettica di cui è il momento.

E sicuramente fissare lo Stesso è già fissare l'Altro. Ma sul piano in cui le idee sono contemplate questo punto sostanziale è sempre dietro, sempre ricoperto dalle essenze. C'è necessità di arrestarsi, di partire ~~che~~ da qualcosa che non è, a sua volta, apparizione<,> vale a dire da qualcosa che non si definisce attraverso la sua situazione, attraverso il suo riferimento a ciò che non <f. 38> non¹¹ è e sul fondo del quale risalta. Occorre che dietro questo pensiero che si situa in un paese – vale a dire in un orizzonte – qualcosa appaia in sé. Non può esserci apparizione senza qualcosa che appaia – non si tratta qui solo di ~~un truisimo (un pensiero verbale~~ un gioco grammaticale con la parola apparire} o della supposizione illecita del principio di causalità – ma della condizione stessa dell'apparizione in qualcosa che non è un'apparizione¹³. Ma questo non vuol dire in qualcosa di nascosto. Questo vuol dire che ogni situazione di apparizione rinvia a una presenza in sé – in cui la differenza stessa del nascosto e del rivelato non ha più significato. Questa presenza del pensiero stesso, al di fuori di ogni relatività – è la sua presenza nella parola del maestro <f. 39> perché quando il maestro parla, il pensiero ha un volto.

¹ Occorre forse leggere “divenire”.

¹¹ Si tratta della ripetizione, sicuramente dovuta a distrazione, dell'ultima parola del foglio precedente. Il foglio 38, come pure i fogli 39, 41, 43-46, 48, 50, 53-59 provengono da un altro manoscritto (cfr. *supra*, *Avvertenza*).

Certamente intendere una parola è poter porre una domanda. Ma questa constatazione puramente empirica presuppone una maniera di manifestarsi per la parola – ed è questa maniera che chiamiamo volto. Porre una domanda non presuppone soltanto che si conosca altri o che si conosca la sua presenza, è anche invocarlo. Il maestro che parla non appare al nominativo, ma al vocativo. Attribuendogli un concetto, chiamandolo in questo o quel modo, io già mi appello a lui. Nella domanda non importa solo ciò che si domanda – questo è vero unicamente <f. 40> per il pensiero filologicoⁱ in cui si è soli a domandare e a rispondere. Nella domanda, quello che conta è il fatto che la si pone a qualcuno. D'altra parte non è la stessa cosa interrogare un'esperienza in cui chi è interrogato è anche quanto è in questione. Interrogare un'esperienza è interrogarsi su di essa. Nella mia domanda al maestro, io mi appello al maestro. La domanda è possibile perché la presenza stessa del maestro di fronte a me non può tradursi in termini di conoscenza. Perché io non conosco il maestro, ma ho un legame con lui. È impossibile ridurre a una conoscenza questo legame. Si dirà, per esempio, che esso consiste nel conoscere altri e nello stesso tempo nel conoscere che questi {ci} conosce? Ma conoscere che egli ci conosce è già propriamente qualcosa di più di una conoscenza. La conoscenza è conoscenza di un dato, di una cosa che si disconosce e si abbandona allo sguardo, <f. 41> mentre conoscere che ci siⁱⁱ ~~che ci si~~ conosce presuppone una situazione nuova – guardare uno sguardo. È guardare ciò che non si abbandona, non si libera, ma che vi mira – è precisamente guardare un volto. Il volto non è l'assemblaggio di un naso, una bocca, degli occhi ecc. È tutto questo, certoⁱⁱⁱ, ma^{iv} assume il significato di volto attraverso la dimensione

ⁱ “filologico” in sovrascrittura di “filosofico”.

ⁱⁱ Quanto precede è scritto a penna stilografica ad inchiostro nero. Il resto del foglio, ad eccezione di aggiunte e sovrascritture (a penna a sfera ad inchiostro blu e a penna stilografica ad inchiostro nero), è scritto a penna a sfera ad inchiostro violetto. Probabilmente Levinas ricopia una parte del testo che si trovava sulla parte superiore di questo foglio e che è stata strappata.

ⁱⁱⁱ “certo” in sovrascrittura di “ma”.

^{iv} “ma” in sovrascrittura di “ass<ume”.

nuova che apre nella percezione di un essere {al di là della percezione}. Con il volto l'essere non è soltanto rinchiuso in una forma perⁱ risplende{re} nell'universo. È aperto, si insedia in profondità e in questa apertura si presenta in qualche maniera personalmente –ⁱⁱ {il che non vuol dire precisamente che appare. Essere presente senza apparire, è proprio avere un volto o parlare.} Il ~~parlare~~ volto è un modo irriducibile secondo <f. 42> il quale l'essere può presentarsi nella sua identità. La sostanza che gli attributi ricoprono sempre non appare che quando per astrazione si scartano gli attributi. La sostanza senza attributi è la parola. Il volto è la possibilità per una sostanza di essere senza attributi. Perciòⁱⁱⁱ possiamo esprimere la nostra tesi: è la sostanza che parla che conferisce l'essere all'oggetto di cui parla.

Il volto è ciò <che> rende possibile l'esistente come esistente – come identità – al di fuori dell'orizzonte. Non si riferisce che a <f. 43> lui stesso come un assoluto. Il carattere assoluto d'altri esclude la relatività inscritta nella conoscenza in cui l'oggetto conosciuto esce dal suo assoluto per il fatto di essere conosciuto. Altri – notiamolo di passaggio – nell'assoluto dell'invocazione è così l'essere inviolabile del rapporto morale. Per sempre estraneo ad ogni impresa della conoscenza e dell'azione, sempre in sé, a cui non si può che parlare. Niente può sovrapporsi a questa relazione di invocazione in cui l'in sé d'altri è abbordato. Ogni altra relazione non potrebbe interessarsi che agli attributi. Nella follia stessa, io mi^{iv} appello ancora ad <f. 44> altri – nella misura in cui sono ancora davanti ~~al volto~~ altri, come se ci fosse una sostanza di ragione dietro l'attributo della follia. Questa sostanza dietro l'attributo – è precisamente il l'epifania del^v volto.

Nell'amore al di sopra dell'amore c'è il discorso che dice questo amore. L'amore si dirige ancora sull'attributo. E sicuramente posso

ⁱ “per” in sovrascrittura di “e”.

ⁱⁱ “–” in sovrascrittura di “.”.

ⁱⁱⁱ “Perciò” in sovrascrittura di “Noi”.

^{iv} “io mi” in sovrascrittura di “<di>”.

^v “... l'epifania del...” in sovrascrittura di “... fatto di avere un...”.

dire ad altri che gli parlo. Ma ogni discorso indiretto è detto in un discorso diretto.

È per questo che, se ognuno dei nostri atti, anche il più empirico, interessa allo stesso tempo l'individuale e l'universale – poiché l'individuale non può apparire {che} su uno sfondo <f. 45> di universalità – l'incontro del volto e dell'identità dell'altro in fondo al volto si oppone all'universale – non perché interessi l'individuale, ma perché il volto non èⁱ né individuale né l'universale – è un essere identico a se stesso di cui proprio non si può dire niente – perché niente se ne può conoscere. Ma quanto si oppone al conosciuto non è lo sconosciuto – quanto si oppone al rivelato non è il nascosto – quanto si oppone al conosciuto e allo sconosciuto – è altri di cui non si può dire niente, ma a cui si può parlare. È qui il vero significato dell'in sé. Situazione in cui tutti gli attributi e tutti gli aggettivi sono attraversati e in cui la sostanza invece di apparire – il che sarebbeⁱⁱ assurdo – è precisamente l'interlocutore – in società con noi. Altri è l'ineffabile, ma è per questo che si parla a lui. È in questo modo che la parola ci appare al di fuori di ogni rife<f. 46>rimento a un pensiero preesistente che dovrebbe esprimere – come una relazione originaria e fondamentale nell'essere. Nella parola del maestroⁱⁱⁱ il pensiero e il maestro che lo enuncia sono uno^{iv}. È qui che il pensiero ci giunge di conseguenza nella sua identità assoluta. ~~Esso da in se stesso.~~ Non è soltanto sciolto da ogni orizzonte contemporaneo pur avendo questi orizzonti. Non è più superato come nella filologia – nel tempo. L'oggetto diviene presente – è ciò che è. In

ⁱ Quanto precede è scritto a penna stilografica ad inchiostro nero. Il resto del foglio è scritto a penna a sfera ad inchiostro violetto. Probabilmente Levinas ricopia una parte del testo che si trovava sulla parte inferiore del foglio precedente e che è stata strappata.

ⁱⁱ "sarebbe" in sovrascrittura di "è".

ⁱⁱⁱ Quanto precede è scritto a penna stilografica ad inchiostro nero. Il resto del foglio, ad eccezione della sovrascrittura, della cancellatura (a penna a sfera ad inchiostro blu) e dell'ultima frase (a penna stilografica ad inchiostro nero), è scritto a penna a sfera ad inchiostro violetto. Probabilmente Levinas ricopia una parte del testo che si trovava sulla parte inferiore del foglio precedente e che è stata strappata.

^{iv} "uno" in sovrascrittura di "<xxx>".

45/ ^{renne à une posture préexistante qu'elle aurait à exprimer comme une relation originale}
^{et toujours dans l'ordre du langage} la pensée et le ^{du} ~~neur~~ ^{improvisé} ~~neur~~ ^{qui} ~~l'événement~~
 sont ~~est~~. C'est là que la pensée ~~est~~
 arrive par conséquent dans son
 identité absolue. Elle donne en
 elle-même. Elle n'est pas seulement
 dégagée de tout horizon contemporain
 tout en ayant ces horizons. Elle n'est
 plus dépassée comme dans la philo-
 sophie - dans le temps. L'objet devient
 présent - et ce qu'il est. Ce qui ca-
 ractérise, en effet la rencontre de la
 parole dans la parole du maître,
 c'est que le monde ne nous veut
 plus comme d'en dehors - comme
 toujours dépassé. Dépasser l'objet c'est
 déjà le fausser. Mais qu'il nous
 rencontre ^{présentement} comme d'
 son niveau - que sa présence est
^{présentement son présent}
~~en son absence avec un maître au lieu de dicter indéfi-~~
~~niment des choses entendues et présentes des choses passées qu'elles sont.~~

effetti<, > quanto caratterizza l'incontro della verità nella parola del maestro è che il mondo non ci giunge come dal di sottoⁱ – come sempre superato. Superare l'oggetto è già falsarlo. Ma che essoⁱⁱ ci incontra proprio come al nostro livello – che la sua presenza è proprio il suo presente<., >

~~Conversando con un maestro invece di palesare indefinitamente sottointesi, io prendo le cose per quello che sono.~~ⁱⁱⁱ

<f. 47> Ma in che consiste questa presenza? Bisogna parlare di cose misteriose – fascino personale, gesticolazione, accento, magia della presenza? Oppure bisogna comprendere la rettitudine di questa presenza come una^{iv} esposizione alle domande? Ma questo è <xxxx> vero anche dello scritto. Ci sono dunque due maniere di porre le domande. Colui^v {che interroga coincide con colui che è interrogato. Fosse pure attraverso la civiltà. Il} lettore si pone una domanda a cui può trovare risposte solo in altri scritti. Ciò si chiama interpretare. Interpretare è essere più intelligenti del testo e, di conseguenza, ridurlo ai segni^{vi}, averlo superato^{vii}. Le parole appaiono come parole – e questa ricerca della verità attraverso le parole è in senso proprio la filologia. Il lettore è maestro. Superando il testo – egli^{viii} lo ricaccia nel passato. La prospettiva^{ix} della storia si apre immediatamente.

ⁱ “sotto” in sovrascrittura di “<alto?>”.

ⁱⁱ “esso” sembra riferirsi a “il mondo”.

ⁱⁱⁱ Questa frase cancellata è scritta a penna a sfera ad inchiostro nero (il resto del foglio è scritto, in massima parte, a penna a sfera ad inchiostro violetto), e forse ricopia una parte del testo che compariva nella parte inferiore del foglio che Levinas ha strappato. Inoltre, il foglio 48 (numerato “47” perché, come detto precedentemente, il foglio 19 è numerato erroneamente “18”) era inizialmente il seguito del presente foglio, come dimostra 1) il fatto che questa frase cancellata verrà ripresa alla fine del foglio 47; 2) il fatto che sul foglio 48 (numerato “47”) il numero “47” è scritto da Levinas in sovrascrittura del numero “46”.

^{iv} “una” in sovrascrittura di “sua”.

^v “Colui” in sovrascrittura di “Il”.

^{vi} “segni” in sovrascrittura di “<xxx>”.

^{vii} “superato” in sovrascrittura di “superata”.

^{viii} “egli” in sovrascrittura di “lo si”.

^{ix} “prospettiva” in sovrascrittura di “prospettive”.

Questa nozione di filologia può essere estesa al pensiero di fronte alle cose. La filologia non mostra le cose, ma parole o cose ridotte a parole – divenute passate, non più valide, prescritte, storiche. L'altro modo di interrogareⁱ – è essere un pensiero che sente ragione – che non si rapporta ad un orizzonte in cui l'idea si profila, ma all'idea stessa, come presente, come essa stessa, come volto, come insegnante, come cominciamento assoluto.

Conversando con un maestro invece di palesare indefinitamente sottointesi, io prendo le cose per quello che sono.

<f. 48> Oppureⁱⁱ io non <ee?> cerco un'intenzione nascosta dietro quanto dice – dove la mia critica non è un'insidia – dove criticando<lo/la?>, io non supero quanto mi è detto, ma dove la mia critica è veramente una domanda, dove il soccorsoⁱⁱⁱ portato dal maestro al suo discorso è sempre presupposto e dove, di conseguenza, il pensiero critico è sempre ancora <creduto?>. Detto altrimenti dove la verità che mi è detta è anticipatamente situata al di fuori di ogni orizzonte^{iv} specifico<,> dove Socrate è capace di raccontare ogni storia, egiziana o altra, dove non è originario di un paese qualunque.

<f. 49> Ma io parlo come se ci fosse una verità da una parte e il maestro da un'altra mentre, lo^v sfondo del mio pensiero consiste nel dire che è attraverso il maestro che un pensiero può essere verità, che è attraverso il maestro che le cose possono essere in se stesse. O se si vuole: che la credenza non si aggiunge ad una verità, ma che è la credenza che è la condizione della verità. O, se si vuole ancora, che la credenza non dipende da un'adesione con la volontà ad un contenuto di giudizio, né dalla forza <f. 50> costringente del contenuto stesso – contenuto per sempre inesauribile – che^{vi} la^{vii} ~~una~~ {credenza è l'}adesione ~~particolare~~ al pensiero quando questo pensiero

ⁱ “di interrogare” in sovrascrittura di “interrogarlo”.

ⁱⁱ Leggere “Dove”.

ⁱⁱⁱ “soccorso” in sovrascrittura di “discorso”.

^{iv} “orizzonte” sembrerebbe in sovrascrittura di “Orizzonte”.

^v “lo” sovrascrittura di “sullo”.

^{vi} “che” in sovrascrittura di “ma”.

^{vii} “la” in sovrascrittura di “a”.

viene da un volto. Il volto è una maniera particolare – ben distinta dal disvelamento – secondo cui l'essere si apre a noi nel verbo.

Quanto è in relazione con noi senza essere oggetto di una attività pratica, senza essereⁱ visione in un orizzonte – è un volto. La parola è il pensiero in un volto. L'origine della verità è nell'insegnamento. Il volto è condizione della verità.

La ragione è il maestro. L'insegnamento non è una semplice deposizione di idee in noi. L'insegnamento come maieutica è giustificato perché essaⁱⁱ <f. 51> mostra il ruolo del discepolo nella conoscenza. Non si può insegnare a chiunque. Ma la teoria della maieutica misconosce il ruolo del maestro nell'insegnamento. Socrate si sottostima. In realtà, il maestro e il discepolo contano perché il maestro è sempre anche discepolo e il discepolo sempre maestro. Il pensiero si costruisce nel dialogo dell'insegnamento. Noi siamo *a priori* non davanti alle idee, ma di fronte a un maestro. L'in sé della verità non è presente nella reminiscenza, ma nel volto. Questa presenza dell'idea nella parola del maestro e questa sostanzialità della verità, attraverso la sua presenza nella parola del maestro – la chiamiamo precisamente il suo volto. Questa maniera, per la parola, di non divenire oggetto in un orizzonte, ma in se stessa, di non enunciare una cosa, ma un'idea – la chiamiamo ragione. {In questo senso – ma solo in questo senso – l'idea è incarnataⁱⁱⁱ.} L'insegnamento è il rapporto con la ragione come volto. La ragione è un volto: {non è un insieme di princip<i> formulat<i>, è ciò verso cui} non si può essere che faccia a faccia con essa. ~~Non la si insegna, è lei che insegna. Non si disvela logos, essa parla. (Disvela) Il pensiero assoluto è inseparabile dal verbo intendere. È questa unione di~~^{iv}

ⁱ “essere” in sovrascrittura di “un”.

ⁱⁱ “essa”, vale a dire la maieutica.

ⁱⁱⁱ “incarnata” in sovrascrittura di “<xxxxxxx>”.

^{iv} Questo passaggio barrato verrà ripreso e modificato alla fine del foglio seguente. In altre parole: in una versione precedente della conferenza, il foglio 53 seguiva direttamente il foglio 51, come mostra il fatto che Levinas ha scritto sul foglio 53 il numero “52” in sovrascrittura del numero “51” (si rammenta che il foglio 19 è erroneamente numerato “18” e questo, nella presente trascrizione, produce “53” invece di “52”).

<f. 52> La ragione è la condizione del rapporto diretto con un oggetto, sempre {passato e} oltrepassato nella percezione e nella filologia. La ragione è l'elevazione dell'oggetto all'idea. Qui l'oggetto è quanto è<, > <quanto> significa. In effetti il rapporto diretto non è la rappresentazione di un oggetto – già depostoⁱ – ma la parola indirizzata ad Altri presente nel volto. È ricevendo un insegnamento che io fronteggioⁱⁱ. Non posso vedere il maestro di profilo. Altri in quanto altri è il maestro. Smette di essere oggetto non perché si scopra in lui una natura molto diversa dall'oggetto materiale e dalla cosa, ma perché si può intenderlo parlare; si pendeⁱⁱⁱ dalle sue labbra, egli è solo faccia. La Ragione, è quanto parla – Logos – e colui a cui si parla, “fin sopra i capelli” delle cose, fin sopra l'essere stesso, la storia e la follia della ragione.

Non si insegna la ragione, è lei che insegna. Non si disvela – logos, essa parla. Disvela. Il pensiero assoluto è inseparabile dal verbo intendere<.> È^{iv} questa unione del <f. 53> pensiero e del verbo – questa presenza del pensiero in un maestro, ~~che~~^v noi {la} chiamiamo volto^{vi}. È^{vii} il volto che è il modo di esistenza della verità e non il disvelamento preso in prestito alla visione. {L'idea nella ragione non è più referita. Cominciamento assoluto essa parla assolutamente – Non la si maneggia, non la si oltrepassa, la si ascolta. L'insegnamento non è né reminiscenza, né percezione – ma rapporto con il volto, al di là del gioco del nascosto^{viii} e dello svelato.}

ⁱ Bisogna leggere invece di “deposto” [“déposé”], come sopra, “oltrepassato” [“dépassé”]?

ⁱⁱ “fronteggio” in sovrascrittura di “sono di fronte”.

ⁱⁱⁱ “pende” in sovrascrittura di “fi<ssato>”.

^{iv} La maiuscola è incerta.

^v Occorre ripristinare il “che” oppure non leggere la prima parola di questa frase.

^{vi} Un tratto verticale a penna a sfera ad inchiostro blu lungo il margine di sinistra (il resto del foglio, a parte le aggiunte, le cancellature e le sovrascritture scritte a penna stilografica ad inchiostro nero o a penna a sfera ad inchiostro blu, è scritto a penna a sfera ad inchiostro violetto), sembra sottolineare la frase seguente.

^{vii} “È” in sovrascrittura di “Il vo<lt>”.

^{viii} “nascosto” in sovrascrittura di “<xxxxxx>”.

La nozione di disvelamento, infatti, è presa in prestito dalla visione. Il disvelamento ~~è infatti~~ {si riferisce al}l'essere in generale nell'apertura del quale l'essente appare. L'idea del disvelamento continua una tradizione platonica in cui il posto del maestro ~~si colloca~~ {si trova} tra gli uomini e ciò che è superiore al maestro. Ponendo la rivelazione della verità come verità non in una pura e semplice visione dell'idea ma nella parola insegnante del maestro, non ritroviamo l'idea del $\nu\omicron\upsilon\varsigma \pi\omicron<\iota>\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ¹⁴ di Aristotele?

<f. 54> Niente è superiore al maestro. In cima non si trova l'idea illuminante del Bene, il sole intelligibile, ma un dio che parla. La definizione del pensiero di Platone mostra il suo carattere dialettico – dialogo silenzioso dell'anima con se stessa – esso fa astrazione dal linguaggio come invocazione, come relazione con la sostanza in cui la realtà può apparire in sé, nonostante il movimento dialettico – relazione grazie alla quale il movimento dialettico stesso è possibile: esso procede da interlocutore a interlocutore e non dall'anima a se stessa. Perché la teoria platonica dello scritto che non può difendersi, enuncia in realtà che la domanda di chi ascolta fa parte del pensiero di chi parla. a) L'insufficienza del testo scritto può sicuramente dipendere dalla mediocrità del pensiero che esprime, ma allora la presenza dell'autore non vi <f. 55> aggiunge niente. b) Può dipendere dall'insufficienza dell'espressione, dalla sua infedeltà al pensiero. Ma quali sono allora le probabilità che la domanda di chi ascolta avvicini l'espressione di questo pensiero? Bisogna dunque supporre che il dialogo sia una forma radicalmente nuova della comprensione {il pensiero stesso, una forma radicalmente nuova della comprensione}. La domanda di chi ascolta fa parte dell'espressione di chi parla. Nella sua pretesa di verità il pensiero non è concepibile che come fissato nella parola che si volge verso uno sguardo – assolutamente diretto. (Occorre volger{si} verso la verità {con} tutta la propria anima, dice Platone¹⁵) ed è proprio quanto dipende dalla parola del maestro esposta alle domande. La parola del maestro permette di guardare in faccia la verità. {In faccia non si può avere che un volto}. Ogni insegnamento deve essere

¹ “si colloca” in sovrascrittura di “è”.

orale. Lo scritto è una verità visibile solo diⁱ profilo – già ricondata all'uomo che par<la> la parla ma precisamente – non all'uomo sostanza, <f. 56> ma all'uomo ricoperto di tutti i suoi obiettivi aggettivi, veicolo di un'influenza e di influenze, significate nelle parole, che diventano semplici mezzi. (Notiamo di passaggio che quando Heidegger dice in *Sein und Zeit* che il linguaggio possiede il modo di esistenza di *Zubanden*¹⁶), èⁱⁱ testualmente unⁱⁱⁱ passaggio dal *Cratilo* che egli riprende¹⁶). Ci troviamo allora non davanti alle idee, ma davanti alle idee come gioco di forze intellettuali che noi misuriamo. Il pensiero prende le misure delle cose finite – perde l'infinito del suo assoluto nella parola del maestro. Quanto al maestro

Quanto al maestro non posso vederlo di profilo. Ma questo ci porta ad affermare che ogni parola non è parola. Solo il maestro parla^{iv}. La parola quotidiana e la parola insufficiente dei professori che non sono maestri sono già degli scritti. Sono mezzi. La filologia vi è inevitabile. Il maestro si riconosce per la qualità del suo <f. 57> per un insegnamento che consiste proprio nella sua resistenza alla filologia, nella possibilità di lasciarsi intendere *de visu*, nell'essere ricevuto a partire da un volto. Si dirà che divinizziamo il maestro? Ma questa obiezione deve permetterci di precisare l'ultimo punto di questa esposizione. In effetti solo Dio parla. Nella misura in cui altri mi parla – vale a dire nella misura in cui io parlo ad altri – Altri è Dio. Io non divinizzo altri, è al contrario la categoria del divi-

ⁱ “Ogni insegnamento deve essere orale. Lo scritto è una verità visibile...” è scritto con stilografica ad inchiostro nero in sovrascrittura di “Lo scritto è una verità visibile...”, scritto, come il resto del foglio (ad eccezione delle aggiunte) con penna a sfera ad inchiostro violetto.

ⁱⁱ Quanto precede è scritto a penna stilografica ad inchiostro nero (il resto del foglio, ad eccezione delle sottolineature, è scritto a penna a sfera ad inchiostro violetto). È possibile che questo passaggio riprenda quanto probabilmente si trovava sulla parte inferiore del foglio precedente, strappato da Levinas. Inizialmente il foglio cominciava con “di esistenza dello *Zubanden*, è” (scritto a penna a sfera ad inchiostro violetto), incipit che Levinas ha barrato e poi ripreso nel passaggio che supponiamo sia stato ricopiato e che, per questo, non è stato ritrascritto.

ⁱⁱⁱ “un”, scritto con inchiostro nero, in sovrascrittura di “al”

^{iv} Un tratto verticale lungo il margine di sinistra sottolinea la frase successiva.

no – se è mai possibile porre il divino come categoria – che deriva dalⁱ Dialogo. La relazione con il volto – in cui un essere o meglio un essente senza apparirmi è in relazione con me, al di fuori di ogni proprietà o attributo – in cui è in relazione con me ma rimane in sé – cioè rimane senza entrare nella conoscenza – relazione che è precisamente parola – è questa relazione che proponiamo di chiamare religione. Il Dio monoteistaⁱⁱ si rivela attraverso la parola. <f. 58> Oltrepassa tutti i paganesimi, non perché in lui il Perfetto si occupa degli uomini, ma perché offre al divino la situazione eccezionale dell'interlocutore, il carattere assoluto della parola.

Solo il maestro parla. Ma nella misura in cui la parola vivente produce la nostra situazione nel mondo e marca i nostri rapporti con gli uomini – non è tutto filologia nei nostri rapporti con gli uomini. Il nostro atteggiamento morale è il riconoscimento della maestria di altri in quanto altri. Intendere “non ucciderai” guardando i volti degli uomini è già uscire dalla filologia. Altri è sempre in qualche modo il mio maestro, in altri io vedo sempre il volto. Il mio rapporto con gli uomini è allo stesso tempo filologia e filosofia. Nella visione caleidoscopica di questi innumerevoliⁱⁱⁱ profili in cui gli uomini sono sempre oggetti e pittoreschi – in cui li osservo come meccanismo psicologico <f. 59> come una commedia umana – brilla sempre il suo volto. È allora che mi appare divino per qualche aspetto e che è per me – in sé – essere morale che non posso uccidere.

È dunque la parola e la parola come insegnamento –
 vale a dire colta non come un segno che si adatta ad un pensiero –
 ma come un pensiero che si rivolge a qualcuno
 e presentando un volto
 invocando altri

ⁱ “dal” in sovrascrittura di “il”.

ⁱⁱ “Dio monoteista”, scritto, come la quasi totalità del foglio, a penna sfera ad inchiostro violetto, è stato in parte troncato dallo strappo della parte inferiore del foglio, e scritto di nuovo a penna ad inchiostro nero.

ⁱⁱⁱ “innumerevoli”, scritto a penna stilografica ad inchiostro nero, sembra in sovrascrittura della stessa parola scritta a penna a sfera ad inchiostro violetto.

è dunque ~~nella~~ la parola così compresa che ~~si~~ compie la verità e la società.

La società è il presente dell'insegnamento e non il passato dello scritto.

Tutta la cultura della civiltà depositata negli scritti – e di cui sicuramente si nutre la parola tra gli uomini – non sarebbe niente se l'uomo non vedesse il volto dell'uomo.

Subordinando l'universalità delle istituzioni e della storia – all'eternità del logos

eternità descritta proprio dall'assoluto del verbo magistrale – si scorge la subordinazione della politica alla morale.

<f. 60> La politica non è certo una deformazione della morale, né un minimo della morale. Essa è nelle sue istituzioni fissate in leggi attraverso scritti, il destino di una libertà che non è escatologica – che non si slancia con un balzo verso la fine del tempo – ma che fa affidamento sulle sue opere divenute la sua condizione, come l'uomo che vive nella casa che si è costruito. La libertà umana conosce la sospensione delle epoche, vale a dire un tempo storico.

Ma in ognuna delle <sue/queste?> epoche, è libertà, cioè uscita dalla sua condizione attraverso l'invocazione d'altri.

Non con l'amore, sempre pietà e godimento e attraverso il quale la creatura è invocata nel suo nulla, ma con la parola che all'amato può dire l'amore stesso, freccia che trapassa l'amore stesso e attraverso la quale l'uomo è Dio per l'uomo.

VI

Il Volere

Avvertenza su Il Volere

A differenza delle altre conferenze di questo volume, *Il Volere* non è identificato nel manoscritto come una conferenza pronunciata al Collège philosophique. In una stessa cartella Levinas ha raccolto tre manoscritti dattilografati che corrispondono a due versioni di una conferenza sul volere. Il primo manoscritto, più lungo, che verrà chiamato manoscritto 1, non indica né data né luogo della conferenza. Il secondo (manoscritto 2), accompagnato dalla copia dattilografata (manoscritto 3), presenta, sul primo foglio, le seguenti precisazioni, che non sono scritte con la grafia di Levinas: sul margine superiore, a matita: “Estratti da una H-Vø conferenza su IL VOLERE di M. Levinas”; poi, nell’angolo superiore sinistro, a matita: “Testo da restituire a M. Levinas”; infine, sul margine di sinistra, in diagonale, a penna a sfera blu, questa notazione, scritta con una grafia diversa: “Conoscenza dell’Uomo Mercoledì 13.4.55”. “Conoscenza dell’Uomo” è il titolo di una trasmissione della Radiodiffusione Televisione francese. Il manoscritto 2 è verosimilmente una versione del testo che si può leggere nel manoscritto 1 abbreviata per le necessità della radio. Riguardo al manoscritto 1, si tratta senza dubbio della conferenza pronunciata da Levinas poco tempo prima, il 1° marzo 1955, al Collège philosophique, come indica il programma del Collège dell’anno accademico 1954-55. Un passaggio scritto a mano in basso sul foglio 17 conferma che si tratta di una conferenza pronunciata al Collège philosophique: “Oggi non possiamo parlare di questo tema che in questa sede ci ha spesso inquietato: il ruolo dell’incontro d’altri nella possibilità del tempo e della coscienza, ~~il piano intersoggettivo che è quello in cui la vita~~ prosegue nonostante la morte. ~~Ma intersoggettivo che non significa~~

<impersonale?> Rimando a *Il Tempo e l'Altro...*. “In questa sede” indica il Collège philosophique in cui fu pronunciata la conferenza *Il Tempo e l'Altro*.

È, dunque, questo manoscritto che qui viene trascritto. Si compone di 12 fogli dattiloscritti sul recto con aggiunte manoscritte, di cui solo i primi dodici sono numerati. Presenta correzioni, aggiunte e sottolineature manoscritte con diversi strumenti di scrittura (penna stilografica ad inchiostro nero, matita rossa, matita gialla, più raramente penna a sfera ad inchiostro blu). A questi fogli si aggiungono tre fogli isolati che si riferiscono alla conferenza.

<f. 1> Il volere

Sostenere, al giorno d'oggi, una nozione di volontà che sarebbe l'espressione di un essere individuale, sarebbe di cattivo gusto e di cattiva coscienza. Non è più possibile ignorare il carattere {parziale} passionale e passivo – e di conseguenza gli smarrimenti, l'instabilità e l'inefficacia e al di sopra di tutto la non-libertà – di una volontà soggettiva che non fosse elevata all'universalità ~~dallo Stato~~. Elevata in tutti i sensi del termine. Ma ridurre la volontà come volontà al suo posto in una totalità, {ontologica o politica – non è un'altra maniera di misconoscerla e di sprezzare una specie di tirannia dell'universalità con il pretesto} che si sottostima con il pretesto che influisce solo sulla nostra libertà animale?

Si riconoscerà senza fatica il carattere attuale e concreto di tali questioni. Vorremmo esaminare il volere nella loro prospettiva. Partiamo da un'analisi della concezione classica della volontà definita dalla libertà.

Ricordiamo la definizione di volontà di Descartes, nella *Meditazione IV*: “La volontà consiste soltanto in ciò che per affermare o negare, perseguire o fuggire ciò che l'intelletto ci propone, noi agiamo in modo tale che non sentiamo affatto alcuna forza esterna che ci costringa”¹. Manteniamo il riferimento della volontà alla libertà; alla libertà libero arbitrio. Qualche riga sopra, in effetti, Descartes dice: “*Voluntas sive arbitrii libertas*”². La volontà si definisce attraverso la libertà: non è costretta da niente di esterno. Di conseguenza la volontà sarebbe una maniera di essere strettamente inte-

riore. Questa definizione della volontà attraverso la libertà è proprio quanto vogliamo provare a contestare nella nostra relazione.

<f. 2> Notiamo che per lo stesso Descartes questa interiorità del volere contiene almeno due riferimenti all'esterno:

1° – Se la determinazione parte dalla volontà, dal cuore dell'essere volontario, la volontà non è causa di sé, esiste in virtù di una causa esterna, è stata creata da Dio. La volontà dunque, mentre si determina a partire da sé, esiste a partire da Dio.

2° – Ancora, la volontà entra in contatto con quanto gli è esterno perché accetta o rifiuta quanto le propone l'intelletto. Dice sì o no, cioè abborda qualcosa di separato da lei.

Accade così che per Descartes l'interiorità del volere è tuttavia limitata dal Creatore e dal mondo. Sono Altri che coesistono {con lei}, la determinano in una certa misura, senza tuttavia annientarla, almeno per Descartes, in quanto volontà libera.

Notiamo che {per Descartes} l'Altro non compromette la libertà del volere perché in realtà Dio e il mondo non toccano l'anima, poiché esistono su piani differenti. Ricordiamo quanto Descartes dice da una parte del senso semplicemente analogico dell'essere, applicato alla sostanza divina e alla sostanza dell'uomo che pensa, e quanto dice della distinzione radicale tra il pensiero e l'estensione³. In fondo, per Descartes, l'essere non può essere totalizzato. In questa fisica senza vuoto, c'è una metafisica della discontinuità, vale a dire della persona. Questa presenza dell'Infinito nel finito attraverso l'Idea¹ è un'intimità senza contatto, ad una infinita {intimità ad infinita} distanza. <f. 3> E forse non è una convenzione che alla fine della terza meditazione la prova dell'esistenza di Dio si concluda con l'evocazione della gloria divina – che appare in tutta la sua infinitezza come maestà, vale a dire come Persona {sospendendo il discorso che lo diceva come lo aveva semplicemente come tema}. E su questo punto ci sentiamo vicini a Descartes, come si vedrà nel proseguimento della nostra relazione:¹¹ la volontà e la persona, è la

¹ "Idea" in sovrascrittura di "Ideale".

¹¹ ":", in sovrascrittura, sembra, di ":",. Stessa notazione per i due punti o il punto e virgola ":/," che seguono.

discontinuità stessa dell'essere <:/;?> essa vive di alterità ma di una alterità che le è presente {come} trascendente.

Questa coesistenza della libertà e dell'esteriorità apparirà come insostenibile a Spinoza. Per lui, la libertà non ammette alcuna esteriorità – è interamente interiore, non ammette l'esteriorità della creazione.

Di conseguenza significa essere causa di se medesima. L'esclusione delle cause esteriori che definisce il libero arbitrio o libertà di indifferenza significa una determinazione interiore. Ma a questa interiorità, l'interiorità della creazione non saprebbe imporre dei limiti. La libertà diviene il proprio di un essere *causa sui*. *Causa sui* non può avere altro significato che quello intellettuale, quello di un'esistenza che deriva da un'essenza. La volontà e l'intelligenza, o rapporto tra idee{,} coincidono. La libertà del libero arbitrio raggiunge la libertà della ragione. Non vale che per Dio solo. La libertà è un modo d'essere di un solo essere e che d'altra parte è tutto l'essere. La libertà, in cui non riconosciamo più la libertà di una volontà empirica, esclude ogni molteplicità, ogni alterità, perché un essere altro che sussistesse accanto a un essere libero <f. 4> negherebbe questa libertà.

Volere è dunque comportarsi in maniera da sopprimere in sé la propria opposizione agli altri ed entrare in un discorso coerente. Discorso che significa molto più il¹ logos impersonale che il rapporto tra interlocutori. Questi devono proprio scompare come molteplici in seno al discorso. Identificare volontà e discorso è identificare volontà e intelligenza. Nessuno ha sostenuto questa tesi con più energia di Kant. E tuttavia egli non ha voluto ridurre a una pura illusione la nostra scelta libera della ragione stessa e di conseguenza una volontà trascendentale prima ~~della volontà~~ {<dell'>autonomia}. Dire che questa scelta della ragione impersonale è l'opera della mia ragione è giocare con le parole, come se il possessivo potesse essere validamente agganciato alla parola ragione.

¹ "il" in sovrascrittura di "di".

Ma è altrove che la filosofia di Kant attesta con raro vigore che il senso del¹ volere non è esaurito con l'identificazione della volontà con la ragione. La volontà deve esprimere una personalità reale e non soltanto morale, (deve) essere personale e singolare in un senso quasi animale. In effetti per Kant il regno dei fini rimane un regno, una molteplicità. Un principio strettamente individuale si aggiunge alla ragione pratica per individualizzarla: è la felicità. Necessità di {una} individuazione senza la quale la ragione non è interamente volontà – ecco¹¹ quanto dona un'intensità così notevole all'esigenza dell'accordo tra felicità e virtù su cui si conclude la *critica della ragion pratica*¹¹⁴.

<f. 5>^{1v} Se la volontà dovesse essere l'espressione della libertà allergica che soffoca ogni alterità{,} offesa da qualunque esistenza esterna, non comprenderemmo più in fin dei conti la sua stessa esistenza o l'azione. Una volontà *causa sui* non può essere che creatrice, ma più esattamente innamorata di sé o che pensa solo a sé. L'atto è atto se è transitivo, se determina qualcosa che è separato dalla volontà. Solo una volontà altra è veramente separata da una volontà. Volere è volere contro qualcuno. Ma a partire dal momento in cui altri, su cui si dirige la volontà è a sua volta volontà, l'atto comporta un rischio. Di nuovo, vediamo che è inconcepibile escludere l'eventuale costrizione di una forza esterna. Agire è correre il rischio di subire. L'alea è saputa: la coscienza della possibilità del fallimento fa parte della volontà, sempre al limite di questa fiducia in sé che è la spontaneità e di questo dubbio. In questo senso ogni atto presuppone coraggio, vale a dire coscienza del rischio. Non c'è atto che rischiato. Il rischio di ogni azione è il riconoscimento dell'altro. La guerra non è mai semplice rapporto di forze, bisogna anche tener conto di quanto si può chiamare l'abilità dell'avversario ~~di ciò che~~ {e ciò} elude tutte le logiche. La spontaneità totale del volere si rivela così come vulnerabilità. Il volere è possibilità della passività, della malattia e della morte. È simultaneità della potenza ~~del cominciamento~~ {e d'impotenza},

¹ “du” [“del”] in sovrascrittura di “su”, corregge sicuramente un errore di battitura.

¹¹ “ecco” in sovrascrittura di “Ecco”.

¹¹¹ Si tratta del titolo dell'opera di Kant.

^{1v} Sul margine superiore, scritto a mano: “Antinomia della volontà <x> libertà”.

della spontaneità e della convertibilità essenziale, di tutti i suoi' movimenti attivi, in passività di cose. La spontaneità della volontà lungi dal costituirsi attraverso l'interiorità assoluta della libertà, è esposta a quanto per eccellenza è esterno – la morte.

Si dirà che questa essenza della volontà dipende dall'unione dell'anima con il corpo? Come se un'anima che si unisce ad un corpo non dovesse essere già corporea e passiva ad un grado qualsiasi, non fosse che per poter essere colpita o afflitta da un corpo. Il percorso, secondo un buon metodo, non avrebbe dovuto essere inverso? Non spiegare con il corpo le contraddizioni della volontà, ma a partire dall'esperienza della volontà, determinare il significato della corporeità umana?

Queste contraddizioni della libertà, le si risolve introducendo il termine di libertà finita. Anche in questo caso la soluzione è verbale perché non si vede in quale luogo una libertà sempre determinante può incontrare un limite, vale a dire una determinazione qualsiasi.

Il volere, nella misura in cui non è *causa sui* è dunque creato. Questo termine, per il momento, conserva per noi solo un senso negativo, che esclude la "*causa sui*"ⁱ. {E tuttavia} La volontà esprime un essere personale, vale a dire un essere separato. Ma la persona e la sua libertà hanno delle condizioni. La volontà è il fatto che la libertà ha delle condizioni, che non sono per lei né limiti né negazioneⁱⁱⁱ. La separazione che esprime la volontà {non si tratta, evidentemente, di separazione spaziale}, è {prima di tutto} il fatto che l'essere separato è a casa sua/presso di sé. Il rapporto di un essere con se stesso che si descrive con il termine a casa sua/presso di sé non è un'astrazione, ma il fatto concreto dell'abitazione. Il modo in cui l'essere separato

ⁱ "suoi" in sovrascrittura di "questi".

ⁱⁱ Un tratto manoscritto al di sopra della riga successiva forse suggerisce di andare a capo.

ⁱⁱⁱ Le due frasi precedenti sono poste tra parentesi quadre scritte a matita gialla. La messa tra parentesi di alcuni passaggi nella presente versione della conferenza è ambigua. Sembra indicare sia che questi passaggi devono essere soppressi, sia che, al contrario, devono essere riprodotti nella versione abbreviata (sulle differenti versioni della conferenza, cfr. *Avvertenza*).

si trova nella totalità consiste nell'essere a casa sua/presso di sé nella totalità. Qui, di nuovo, la persona non ha niente di allergico¹.

<f. 7> Vorrei tentare la fenomenologia dell'abitazione attraverso cui il soggetto è a casa sua/presso di sé e si costituisce come persona e come volontà. Abitare consiste in questo^{II}: quanto è oggetto del mio pensiero, {quanto} ha un senso per il mio pensiero e {quanto} si costituisce come mia rappresentazione – il costituito – deborda il suo senso. Il {senso} costituito diviene, in seno alla costituzione, la condizione e il nutrimento del costituente. Il mondo che costituisco è un mondo di cui e in cui vivo. Nutrimento e terra non si confondono con il senso di un essere costituito dal mio pensiero^{III}. C'è qui un rovesciamento unico: come se un pensiero costituente si inorgogliesse del suo gioco^{IV} nel suo gioco libero della costituzione, come se la libertà del pensiero, {-} cominciamento totale o presente {-} trovasse una condizione nel suo proprio prodotto. La situazione è radicalmente opposta a quella in cui si attribuisce ad un oggetto un senso di essere^V. Il mondo in cui vivo non è semplicemente l'antitesi {di fronte} al pensiero e alla sua libertà costituente{,} e suo contemporaneo – ma condizionamento e anteriorità. Il mondo che costituisco mi circonda e mi sostiene. Lo abito. ~~Il vero movimento de l'intenzionalità che è la vita è un'intenzionalità che mira l'esterno e che, nella sua stessa mira cambia di senso divenendo interiore all'esteriorità che essa costituisce, che abita, venendo in qualche modo dal punto verso cui va, riconoscendosi al passato nel suo futuro. {Essa abita}~~ Non è l'apparizione di un contenuto inconcepibile, non convertibile {"in^{VI} senso di pensiero{"}, irriducibile al presente e irrappresentabile{,} {e} che potrebbe{,} proprio per questa ragione{,} compromettere l'universalità del metodo trascendentale.

¹ Le due frasi precedenti sono tra parentesi quadre scritte a matita gialla.

^{II} Quanto precede in questa frase è posto tra parentesi quadre scritte a matita gialla.

^{III} Frase posta tra parentesi quadre scritte a matita gialla.

^{IV} Levinas ha cerchiato "si inorgogliesse del suo gioco" indicando di spostare le parole subito dopo "nel suo gioco libero della costituzione".

^V Frase posta tra parentesi quadre scritte a matita gialla.

^{VI} "in" in sovrascrittura di "al".

È qui la profonda intuizione di Descartes quando rifiuta <f. 8> ai dati sensibili la possibilità di essere innalzati in idee chiare e distinte e li dispone nella categoria dell'utile; è qui la sua superiorità sulla fenomenologia husserliana che non vede limiti alla noematizzazioneⁱ. Un movimento radicalmente differente da quello del pensiero si manifesta quando la costituzione attraverso il pensiero trova una condizione in quanto ha accolto o rifiutatoⁱⁱ, quando il pensiero rappresentato vira in passato senza passare attraverso il presente della rappresentazione – un passato senza memoria, un passato assoluto. Questo capovolgimento della rappresentazione in abitazione, marca ~~il nostro~~ {un} rapporto con l'essere che è precisamente impossibile caratterizzare attraverso la coscienza di e che, invece di riepilogarsi in estasi – in trascendenza – in passaggio verso qualcosa di esterno è un'interiorizzazione, un ritorno nel... una separazione dall'esterno, l'abitazione. Il capovolgimento non insegna niente sull'oggetto del pensiero, non è conoscenza – consiste proprio nell'invertire l'oggettivazione, è una funzione nella struttura del soggetto attraverso cui il soggetto è soggetto separato, è qui, è lo stessoⁱⁱⁱ.

Il luogo che è abitato, la casa che ripara, non si riducono semplicemente a un limite imposto dall'altro ad una volontà. La casa non è qualcosa di assunto o accettato da una preliminare libertà che fluttua nel vuoto. In nessuna maniera essa è strumento, non risponde ad una cura. È abitazione in maniera originale e ingenua. È già presupposta da qualunque impresa, qualunque accettazione, qualunque rifiuto. Anche l'allucinante estraneità di un mondo estraneo oppure ostile in cui l'io sembra disfarsi, riposa su questa sicurezza fondamentale, su questo riposo, in un luogo, in una casa, in un mondo.

ⁱ Frase posta tra parentesi quadre scritte a matita gialla. Davanti a questa frase, sul margine di sinistra, si legge dapprima la cifra "1" cerchiata e scritta a matita gialla; poi le due parole "Sensibilità abitazione" cerchiata e scritte a matita gialla.

ⁱⁱ Il seguito della frase è posto tra parentesi quadre scritte a matita gialla.

ⁱⁱⁱ Dal fondo del capoverso parte una freccia in direzione del margine di sinistra; si conclude davanti alla lettera "<A?>". La freccia e la lettera sono scritte a matita gialla.

<f. 9> L'altro dall'abitazione, lungi dall'opporci alla volontà, lungi dal negarla, le permette al contrario di trovarsi a casa sua/presso di séⁱ. È perché nell'abitazione l'io è a casa sua/presso di sé che abitare non si riduce (è) la presenza in uno spazio, una "caduta" dell'anima in un corpo, secondo le formule del Fedro⁵ {platoniche}.

L'abitazione può divenire questo spazio ostile in cui l'anima è esiliata. Essa è inizialmente il presso di sé/a casa sua e la patria. Gli orizzonti dell'abitazione contengono ogni rivolta. Contro la vita, è nella vita che cerchiamo rifugio. Non attribuire nessun prezzo alla vita, pensare morendo che la farsa è finita, vendere negligenzemente il proprio diritto di primogenitura per un piatto di lenticchie⁶, presuppongono una disperazione, un rictus, una fame che non hanno senso che per l'amore stesso della vitaⁱⁱ. La casa sua/presso di sé della volontà è il rapporto più diretto di sé con sé, anteriore alla riflessione di sé su di sé, anteriore al famoso per sé attraverso il quale si cerca di cogliere l'uomo. La volontà umana è economica nel senso originale del termine. Dunque la volontà non si trova affatto in una situazione di *Geworfenheit*ⁱⁱⁱ nel senso heideggeriano, gettata e abbandonata in un mondo che le sarebbe ostile⁷{.} La^{iv} libertà finita della *Geworfenheit* è ancora la libertà *causa sui* dell'idealismo, libertà allergica straziata da ogni exteriorità^v. A questa descrizione della *Geworfenheit*, si tratterebbe di opporre quella della sicurezza della creatura, e^{vi} in cui la negatività dell'umano si

ⁱ Davanti alle cinque frasi successive, una grande parentesi di apertura è scritta a matita gialla. Probabilmente si tratta di una selezione di questo passaggio in vista di una riutilizzazione ulteriore. In effetti, tutti i passaggi selezionati su questo foglio verranno ripresi, con qualche modifica, nel foglio 2 della versione abbreviata (sulle differenti versioni di questa conferenza, cfr. l'*Avvertenza*).

ⁱⁱ Davanti alle tre frasi successive, una grande parentesi di apertura è scritta a matita gialla. Cfr. la nota precedente.

ⁱⁱⁱ "*Geworfenheit*" in sovrascrittura di "*geworfenheit*". Stessa notazione riguardo alle altre occorrenze di questo termine nel proseguimento del foglio.

^{iv} "La" in sovrascrittura di "la".

^v Davanti alle due frasi successive, una grande parentesi di apertura è scritta a matita gialla. Cfr. *supra*, la nota i.

^{vi} Non si deve leggere questa parola.

pone già nel cuore di una benedizione. Termini religiosi che ci servono solo come descrizione.

Giungiamo all'idea di felicità. Questa presenza di sé a casa sua/ presso di sé – questa identificazione particolare dell'essere separato – <f. 10> è la felicità. Soddisfazione e contentezza, sembra di primo acchito colmare un vuoto preventivamente scavato. {Questo costituisce} in realtà un modo d'essere di un esistente che nella totalità è strettamente lui stesso, attraverso l'unicità del suo godimentoⁱ. Questa “buonora”ⁱⁱ – {(})e non stiamo giocando con le parole, perché vedremo più avanti il rapporto tra volontà e tempo{)} – è ciò attraverso cui un essere, che dall'esterno è {fa} parte di un tutto, ~~si pone~~ {<esiste?>} a partire da sé. Quali che siano gli elementi della felicità – fossero pure costituiti dall'ambizione soddisfatta o dalla conoscenza della verità – in quanto felicità tutti questiⁱⁱⁱ elementi costituiscono l'unicità dell'essere. La felicità è un principio di individuazione.

La felicità è stata considerata nella filosofia moderna come fenomeno dell'ordine naturale. Si pensi all'inizio della *Fondazione della metafisica dei costumi*⁸! In realtà, essa marca nell'esistenza più dell'esistenza e come una dimensione nuova{, quella} dell'interiorità. Qui risiede la profondità dell'osservazione di Aristotele sulla gratuità del piacere⁹. Essere felici non è esistere pienamente senza bisogni, ma avere^{iv} soddisfatto^v i propri bisogni. L'indigenza del bisogno è fonte di ricchezza imprevista. C'è qui altra cosa che il perseverare di un essere nel suo essere. Un'identità altra che quella dell'atomo o del τόδε τι¹⁰. Nella volontà di felicità c'è altra cosa che la *Sorge*^{vi} preoccupata dell'essere¹¹. L'uomo è un essere che non si occupa del suo essere. {Giovinezza, spensieratezza}^{vii}<.> Il volere è un volere di cose

ⁱ “godimento” in sovrascrittura di “potenza”.

ⁱⁱ La lingua italiana non permette di restituire l'omofonia tra “bonne heure” e “bonheur” su cui fa conto Levinas [N.d.T.].

ⁱⁱⁱ “questi” in sovrascrittura di “suoi”.

^{iv} “avere” in sovrascrittura di “potere”.

^v “soddisfatto” in sovrascrittura di “soddisfare”.

^{vi} “Sorge” in sovrascrittura di “sorge”.

^{vii} “spensieratezza” in sovrascrittura di “spensierata”, a meno che non sia il contrario.

che danno un prezzo a questo esistere nudo. Dell'esistere si occupa l'istinto, della felicità la volontà. Essa è volontà di contenuti. Ridotto alla pura esistenza, come l'esistenza delle ombre che Ulisse visita negli inferi – l'essere non può più stimolare la volontà.

<f. 11> Attraverso l'a casa sua/presso di sé e la felicità, il volere costituisce l'io – essere essenzialmente separato. Non fa parte del tutto: sarebbe impossibile per un pensiero esteriore a questi io abbracciarli per totalizzarne¹ <sic>. Pur in relazione, sono trascendenti gli uni gli altri – e l'impossibilità di costituire questa totalità – è proprio la loro trascendenza reciproca. {Non si sommano, sono gli uni di fronte agli altri}<.> Quanto fissiamo con una terminologia filosofica ci è, d'altro canto, perfettamente noto: è impossibile abbracciare una totalità umana perché gli uomini hanno una vita interiore, per sempre ~~chiusa all'esterno~~. {perduta nella totalizzazione ma che si manifesta nel dialogo}^{II}.

~~Ma~~ L'idea^{III} di interiorità, invece di designare una particolarità contingente di un essere psicologico o una metafora di origine spaziale, designa la resistenza ad una comunanza concettuale con il tutto. Un'esistenza che non è limitrofa ad un'altra su un piano comune, che non ha con essa un'unità di concetto, è unica, non in ragione di una differenza assolutamente singolare. Una distinzione in ragione di una differenza sarebbe ancora una distinzione in seno ad una totalità. Il soggetto del volere è separato dagli altri, non perché ne differisca ma perché è identico a sé – perché è io. O, se si vuole, la differenza assoluta, l'unico, non è possibile che come io^{IV}. Non è che l'io è unico perché in ognuno ha un carattere particolare, ma è che possiede fin da subito un carattere particolare perché è unico.

¹ Forse è meglio leggere: "per totalizzarli".

^{II} Sul margine di sinistra, davanti a questo capoverso, una grande parentesi di apertura è scritta a matita gialla. Si tratta forse di una selezione di questo passaggio in vista di una sua riutilizzazione ulteriore. La prima frase di questo passaggio è ripresa con delle modifiche nel foglio 4 della versione abbreviata (sulle differenti versioni della conferenza, cfr. l'*Avvertenza*).

^{III} "L'idea" in sovrascrittura di "l'idea".

^{IV} Sul margine di sinistra, un tratto manoscritto scritto a penna stilografica ad inchiostro nero sottolinea senza dubbio la frase successiva.

Quanto si sostituisce in questo modo all'idea della totalità è strutturato in maniera totalmente differente dalla coerenza concettuale: risulta da un accordo, da un sì, da una parola. L'assenza di comunanza concettuale rende l'unità tributaria della <f. 12> comunicazione. Questa unità non è mai oggettiva, mai in sé. È istituita dal linguaggio tra esseri che non si dissolvono nel loro concetto e che non si uniscono come gli individui nel concetto che li abbraccia. Detto altrimenti, il rapporto dell'io con quanto non è io e con gli altri io è l'invocazione d'altri. Detto altrimenti, la maniera stessa in cui un essere refrattario ad ogni concetto è – consiste per lui nell'essere un io – e il suo rapporto con la totalità non può essere che rapporto con altri.

La sociologia e la politica che affrontano una totalità umana non colgono l'essere umano che è nel dialogo. Dichiarare puramente ~~un~~ soggettivo, inconsistente, quanto accade nella dimensione dell'interiorità e del dialogo è ~~una scelta~~ arbitrario. Le istituzioni sono state edificate in un dialogo. Non appena cominciano una storia autonoma che rinnega le loro origini nel dialogo, esse sono inumane. Devono ~~ritornare~~ {essere ricondotte} alle loro fonti¹.

~~L'essere di cui non c'è concetto e che si~~

L'essere di cui non c'è concetto e che si rifugia a casa sua/presso di sé conosce sicuramente solo una sicurezza derisoria. La morte è l'esteriore per eccellenza contro cui la volontà non è premunita. La morte è l'esteriorità^{II} per eccellenza, perché non si assume. Ogni altra ~~sfumatura~~ {minaccia} che quella della morte rimane a distanza. La passività dell'essere che vi si espone si trasforma in attività di potere. Contro la morte, non si può potere. La morte naturale, più di quella violenta, mostra l'illusione della nostra volontà, che non ha potuto dominare la potenza estranea che la assaliva^{III}.

¹ Sul margine di sinistra, davanti a questo capoverso, una parentesi di apertura è scritta a matita rossa. Si tratta forse di una selezione di questo passaggio in vista di una sua riutilizzazione ulteriore. Tuttavia non è ripreso nella versione abbreviata (sulle differenti versioni della conferenza, cfr. *l'Avvertenza*).

^{II} "l'esteriorità" in sovrascrittura di "l'esperienza".

^{III} Sul margine di sinistra, davanti a questo capoverso, comincia una specie di grande parentesi di apertura scritta a matita gialla, che prosegue davanti ai primi

<f. 13>¹ La morte è la violenza per eccellenza e la violenza inevitabile. E vista a partire da questa morte – o nell’eternità – la volontà che abita il mondo non è che un oggetto tra gli altri, prodotto dalla terra e che alla terra ritorna. La volontà nell’altro, che la ospita e attraverso la quale essa è a casa sua/presso di sé, non è una libertà finita. È virtualmente una libertà nulla.

Ma la morte non è subito. E nel frattempo il mondo umano esiste. ~~H~~ Volere^{II}, è ~~la~~ {esistere a} distanza dalla morte ed è per questo che il volere è insieme libertà e non libertà. Essa^{III} lo è simultaneamente. Essa è nell’equivoco fondamentale del “contro la morte” {e del “per la morte”} di ogni istante del tempo – per la morte in cui si perde l’esistere, ma contro la morte in cui si ha il tempo di fare alcune^{IV} cose.

La volontà in effetti è essenzialmente violabile^V. Il tradimento, l’abdicazione è la sua essenza mortale. Non è soltanto oltraggiabile nella sua dignità – cosa che confermerebbe il suo carattere inviolabile – è suscettibile di essere forzata come volontà, <di> essere asservita, <di> divenire anima di schiavo sotto la pressione delle cose. La volontà umana non è eroica. La mortalità non è una marca interiore della volontà ma l’effetto di una violenza di queste stesse cose di cui la volontà vive, il cibo che manca, il corpo che soffre per

due capoversi del foglio successivo. Forse si tratta di una selezione di questo passaggio in vista di una riutilizzazione ulteriore. Di fatto, il testo verrà riutilizzato e modificato sul foglio 4 della versione abbreviata (sulle differenti versioni di questa conferenza, cfr. l’*Avvertenza*).

¹ I fogli seguenti non sono stati numerati da Levinas. Il foglio 13 è sicuramente il seguito del foglio precedente. In effetti, nella versione abbreviata (cfr. l’*Avvertenza*), sul foglio 4 si legge, di seguito, l’ultimo capoverso del foglio 12 e i primi due capoversi del foglio 13 della presente versione.

^{II} “Volere” in sovrascrittura di “volere”.

^{III} Si deve leggere sicuramente “Eso”.

^{IV} “alcune” in sovrascrittura di “le”.

^V Quanto segue, fino a “la medicina è un dato *a priori* della volontà. La volontà...”, è incorniciato e barrato con un tratto obliquo. La versione abbreviata riprenderà, ponendole una di seguito all’altra e modificandole, la prima frase come pure quella che segue il passaggio cancellato che viene trascritto nella prossima nota (cfr. f. 5 del manoscritto 2 e f. 4 del manoscritto 3. Su questi manoscritti, cfr. l’*Avvertenza*).

la lama che ferisce. È la volontà e non l'essere in quanto tale che la morte contrasta. E, inversamente, la volontà è votata al rimedio, alla salvezza attraverso le cose. Il rimedio è un dato *a priori* della volontà. La volontà {Essa} può ~~dunque~~ soccombere come se non fosse che una forza della natura assolutamente trattabile che si risolve nelle sue componenti esterne, che avverte come inclinazione la spinta <f. 14>¹ delle forze, inizialmente avverse, che perde alla fine la sua stessa libertà di pensare, e in una specie di inversione, fino alla coscienza dell'inclinazione. È attraverso questa posizione insieme nell'inviolabile e nella degenerazione che si descrive la volontà.

Questa inversione è più radicale del peccato perché minaccia la volontà nella sua stessa struttura di volontà. Ma allo stesso tempo questa ~~inversione~~ {questa degenerazione} è infinitamente meno radicale, poiché è solo minacciante, vale a dire situata nell'avvenire, {pur essendo nel reale}, vale a dire è cosciente. La coscienza appare allora come sempre refrattaria alla tirannia a cui la volontà rischia di soccombere e questo vuol dire come lasciandoci il tempo di fronteggiare la tirannia. La vera libertà umana è nel futuro della sua non-libertà^{II}, vale a dire nella coscienza, nella previsione della tirannia onnipotente, di conseguenza nella coscienza dell'inconsistenza della libertà, ma per questo nel tempo che ancora le resta. La coscienza è proprio avere tempo. Non debordare il presente nel progetto che anticipa l'avvenire, ma nel fatto di avere una distanza riguardo al presente: è questo avere tempo^{III}. Avere coscienza è avere tempo, rapportarsi all'essere e alla sua pressione {mortale} come ad un av-

¹ Questo foglio, che contiene manifestamente il seguito del testo, proviene tuttavia da una versione anteriore della conferenza, perché le prime due righe, barrate da Levinas, ripetono con leggere differenze una parte della frase su cui termina il foglio 13. Ecco le righe: "che una forza della natura, assolutamente trattabile, che si risolve in maniera pura e semplice nelle sue componenti esterne che avverte come inclinazione la spinta...".

^{II} "nel futuro della sua non-libertà" è cerchiato con la matita rossa. L'espressione verrà ripresa e leggermente modificata nella versione abbreviata (manoscritto 2, f. 6; manoscritto 3, f. 5).

^{III} Davanti alle righe che seguono questo capoverso, un tratto verticale è scritto a matita gialla. Questo passaggio verrà ripreso nella versione abbreviata (manoscritto 2, f. 6; manoscritto 3, f. 5).

venire, mantenere una distanza nel contatto stesso della pressione. La libertà è avere tempo per fronteggiare la tirannia. Fronteggiare la tirannia in maniera tale che la volontà si garantisca contro la sua propria decadenza, è affidarsi all'istituzione {Edgar Poe}¹².

È dire che la coscienza è sempre coscienza nel sentimento. Questa distanza riguardo a quanto pesa sulla volontà, questa relazione con il suo oggetto che in aggiunta alla sua natura di oggetto contemplato mi <interrotto>

<f. 15> ma quanto non la minaccia che nell'avvenire vale a dire quanto è solo coscienza. La distanza riguardo all'oggetto è questo avvenire del sentimento che è paura per eccellenza.¹¹ La coscienza è essenzialmente la possibilità della morte per malattia.

La minaccia è dunque il modo stesso della coscienza nella misura in cui coscienza significa una volontà libera nell'essere che non è mai compiuto per questa volontà. Ma proprio perché questo essere è per sempre incompiuto<,> la coscienza è lavoro, possibilità offerta alla volontà di fronteggiare la minaccia – di fare qualcosa nel mondo materiale o di organizzare la società. Il sentimento per eccellenza è la paura ma proprio perché la paura mira un male futuro, essa è sempre speranza¹³. La situazione eccezionale in cui il male, sempre futuro, diviene presente è la sofferenza, detta fisica. È qui che la negazione soltanto futura della volontà nella paura diviene presente – è qui che il mondo tocca la volontà. La sofferenza è l'azione della realtà sull'in sé della volontà. La sofferenza è essenzialmente ambigua: in un certo senso essa è, come coscienza, sempre ancora l'avvenire del male, ma d'altra parte essa è già il presente del male che agisce sul per sé della volontà. Per questo la sofferenza è il limite del sentimento<.> (~~Il piacere è sempre gioia~~) È disperata.

¹ Questo foglio, chiaramente, non è il seguito del foglio precedente.

¹¹ Un tratto manoscritto a matita gialla parte da qui e discende lungo le prime righe del capoverso successivo (fino a "... essa è sempre speranza"). Questo passaggio verrà in parte ripreso e modificato nella versione abbreviata (manoscritto 2, f. 7; manoscritto 3, f. 5).

¹³ Davanti alle righe che seguono questo capoverso, un tratto a matita gialla. Questo passaggio verrà ripreso e modificato nella versione abbreviata (manoscritto 2, ff. 7-8; manoscritto 3, ff. 5-6).

Vira in sottomissione totale alla volontà d'altri. È appello alla volontà d'altri. Questo appello alla volontà d'altri per la soppressione del male è l'appello ~~al medico~~ {alla medicazione}. Ma d'altra parte rimane una distanza riguardo al male attraverso la sua stessa coscienza e, di conseguenza, può virare in volontà eroica.

Per questo la sofferenza è uno stato ~~eccezionale~~ {privilegiato}. La morte è sempre futura – c'è sempre una distanza tra la morte e noi – la sofferenza al contrario realizza nella volontà la prossim¹ità estrema dell'essere che minaccia la volontà: noi siamo presenti in questa virata dell'io in cose; noi siamo ad un tempo infinitamente cosa, ma se non siamo cadaveri, è perché concepiamo la distanza¹. La sofferenza è la suprema violenza che ci colpisce come volontà, poiché, ancora, noi possiamo sia assumere la violenza, sia prendere posizione nei suoi confronti ~~con un appello al medico~~. Il futuro che diviene presente; la coincidenza totale tra l'uomo e il mondo, una volontà che abdica ma ancora minimalmente distante da tale abdicazione – prova suprema della libertà la cui abdicazione è inscritta in essa – ecco l'istante supremo della sofferenza. La prova suprema della libertà non è la morte, ma la sofferenza.

In questo intervallo della sofferenza viene ad inserirsi l'azione, il fatto di preservarsi dalla malattia. La libertà abdica in nome della libertà affidandosi all'istituzione, accettando {con degli uomini} una civiltà, ordine ragionevole ed impersonale. Nel mondo ragionevole che costruiamo la nostra libertà è – tecnica e politica. Ma il trionfo dell'ordine politico porta una nuova tirannia, quello¹¹ del mondo delle opere{,} estraneo all'uomo, che suscita l'eterna nostalgia del cinismo. {La violenza dell'inumano dopo la violenza del brutale. Disaccordo tra <destino?> e felicità}. ~~Con questo Riappare~~¹¹

¹ Un tratto manoscritto tracciato con matita gialla parte da qui e discende fino alle prime righe del capoverso successivo (fino a "ordine ragionevole e impersonale"), formando una specie di grande parentesi di apertura.

¹¹ Leggere "quella".

¹¹ "Riappare" in sovrascrittura di "riappare". Un segno di correzione tipografica indica che bisogna intervenire sulle parole "appare" e "l'uomo". Qui si trascriverà "appare" successivamente a "l'uomo" tra parentesi angolate.

L'uomo¹ <appare> come singolarità irriducibile che entra da fuori nella totalità{,} ~~che aspira all'ordine religioso~~¹¹. Da quel momento il sentimento appare al di là del dolore come aspirazione alla gioia. La teoria della *Befindlichkeit*¹³ rende incomprensibili i sentimenti positivi: essi sono al contrario la possibilità per la singolarità di essere riconosciuta al di là dell'organizzazione impersonale dello Stato. <La>Gioia come rapporto con altri è l'ingresso dell'affettività nella sfera del religioso. Occorre mostrare che i sentimenti positivi non sono semplici antitesi dei sentimenti negativi, ma che si tratta della loro conservazione nel positivo – di una *Aufhebung*¹⁴.

<f. 17>¹¹ coscienza, ha una relazione con quanto, pur essendo già, non è ancora, è a venire. Nell'economia generale dell'essere, la coscienza non è la rivelazione o il disvelamento di ciò che è ma una maniera per ciò che è di rimanere avvenire. La coscienza è sempre davanti a quanto non è ancora completamente, anche quando constata l'irrimediabile. Il fatto che l'irrimediabile ~~non~~ si offra alla coscienza è già il suo avvenire, la sua messa in discussione, il suo non compimento in seno al suo compimento e questa distanza è una possibilità di lavoro.

I due sensi della parola volontà: volontà come facoltà psicologica e volontà come forza di volontà, è il secondo senso che è originario, la forza della volontà non è una forza fisica più grande di quella dell'ostacolo che si erge di fronte a lei. Essa consiste nell'abbordare l'ostacolo non urtando contro di esso ma, dandosi sempre una distanza rispetto a lui, percepire un intervallo tra sé e l'imminenza dell'ostacolo, trovare del tempo per prevenire il pericolo. Pensare l'avvenire è prevenire, è dunque lavorare. Il lavoro consiste nell'istituire quanto previene il pericolo.

Ci resta da vedere se la coscienza, il tempo e la volontà distinti dalla libertà attraverso cui solitamente vengono definiti, ~~ma~~ non

¹ "L'uomo" in sovrascrittura di "l'uomo".

¹¹ Quanto segue è posto tra parentesi quadre e barrato con un tratto obliquo.

¹³ Questo foglio, chiaramente, non è il seguito del precedente.

rimandi<no> ad una relazione più originaria^I. Oggi non possiamo parlare di questo tema che in questa sede¹⁵ ci ha spesso inquietato: il ruolo dell'incontro d'altri nella possibilità del tempo e della coscienza, ~~il piano intersoggettivo che è quello in cui la vita prosegue nonostante la morte. Ma intersoggettivo che non significa <impersonale>.~~ Rimando a *Il Tempo e l'Altro*¹⁶ <con> il quale <xxxxx> <interrotto>

<f. 18> Conclusione

Provando a separare le nozioni di io e di volontà dalla nozione formale di libertà, e d'altra parte prendendo su più punti come in contropiede alcune tesi heideggeriane, vogliamo opporci a una filosofia della totalità: a una filosofia che, per molti pensatori è la filosofia stessa. Filosofia che consiste nel ricondurre le persone e i rapporti che essi^{II} intrattengono ad una totalità in cui il personale è solo un momento. Se la libertà è l'essenza ultima della volontà, la persona è impossibile: la libertà è esclusiva di ogni alterità{;} ora^{III}{,} la persona che aderisce all'universale non saprebbe rinunciare alla sua particolarità nonostante questa adesione. Non ci sono persone che là dove c'è molteplicità di persone. Partire dal concetto della libertà è non rendere possibile che un solo essere *causa sui*. Quindi la filosofia consiste nel sostituire ovunque ai rapporti tra persone – l'ordine impersonale della ragione – a sostituire ai rapporti tra esistenti separati, ai rapporti segnati dal rischio, e di conseguenza il coraggio o la viltà, la virtù e il vizio – e di conseguenza con la guerra e con la pace, dei rapporti che derivano da un'idea{,} *more geometrico*, senza alea. I filosofi della totalità presuppongono che un essere ragionevole sia lui stesso un concetto.^{IV} ~~Equivoco^V sul termine ragione: essere ragionevole e~~

^I Il seguito del foglio è manoscritto, ed è scritto a penna a sfera ad inchiostro blu, ad eccezione della cancellatura e dell'ultima frase, scritte a penna stilografica ad inchiostro nero.

^{II} Leggere "esse".

^{III} "ora" in sovrascrittura di "o".

^{IV} "." in sovrascrittura di ",".

^V "Equivoco" in sovrascrittura di "equivoco".

~~argomento.~~ {Oppure} L'atto filosofico per eccellenza consisterebbe proprio in questa conversione {da essere ragionevole in essere di ragione}: l'individuo empirico rinuncia alla sua individualità per riconoscersi nell'ordine dell'unità {im}personale. C'è qui una corrente filosofica molto antica e che non è prossima <f. 19> alla fine. Essa consiste nel concepire la filosofia come abbraccio dell'essere, comprensione dell'essere, ontologia, e di conseguenza l'essere stesso come totalità,ⁱ {e poiché la totalità si presta al concetto – questa filosofia concepisce l'essere come <rivelantesi?>}. La filosofia di Heidegger è filosofica nello stesso senso in cui lo è quella di Platone, di Spinoza, di Hegel. L'essere in generale pone deliberatamente l'essente come trascendente, posto deliberatamente come un non-esistente, determina nel suo compimento ~~come~~ {v. a d. per Heidegger nella sua} veritàⁱⁱ, l'esistente personale la cui vocazione è questa verità. L'{evento} personale è un'articolazione del disvelamentoⁱⁱⁱ dell'essere. Non è l'uomo che possiede la libertà, ma la libertà che possiede l'uomo^{iv}. Formula in un certo senso non nuova, poiché Spinoza non ha detto una cosa diversa.

Da qui, praticamente, {sia} un'esistenza di nuovo dominata dall'idea del destino{,} sia un'esistenza in cui la ragione riconosciuta dai filosofi si impone tirannicamente a quanti non l'hanno riconosciuta perché un giorno la riconoscano. ~~Da cui il~~ {Senza escludere il} pericolo che quest'opera politica non venga intrapresa da ~~folli~~ {criminali}.

Mostrare l'indipendenza della volontà riguardo alla libertà, {mostrare nella volontà una ~~possibilità di~~ libertà eventuale} è al contrario porre il nucleo della realtà nei rapporti tra esistenti{,} ~~separati~~ ed ^{E^{iv}} ~~la relazione con il volto umano — sempre oggetto {riflesso} del divino — che realizza questa apparente contraddizione della rela-~~

ⁱ “,” in sovrascrittura di “.”.

ⁱⁱ Nell'interlinea, al di sopra della parola “verità” e al di sotto della parola “~~come~~”, un tratto obliquo cerchiato di cui sfugge il significato. È scritto a penna stilografica ad inchiostro nero, come tutti gli altri interventi manoscritti su questa pagina.

ⁱⁱⁱ “disvelamento” in sovrascrittura di “divallamento”.

^{iv} “È” in sovrascrittura di “è”.

zione tra esseri separati.ⁱ {L'essere non è totalità – ~~non è disvelamento — ma~~<.> {La sua opera non consiste nel disvelarsi – ~~nella sua totalità~~ ma nel formare una società – in cui gli esseri si invocano – una realtà etica. Ogni comunità, ogni universalità, ogni istituzione ragionevole riposa su questa invocazione che sola rendeⁱⁱ possibile un mondo comune.}ⁱⁱⁱ

È il proprio della religione nel senso più puro del termine. La religione, – quali che siano le forme particolari che ha assunto nel corso della storia – è l'affermazione che, in fin dei conti, tutto ritorna al rapporto tra persone, che nessuna totalità saprebbe inglobare questi rapporti. <f. 20> Le relazioni tra gli uomini non si assorbirebbero in una totalità. Non che l'infinito degli elementi da sintetizzare, come quelli che ci offre la natura, inviti il pensatore ad un processo infinito, ma perché gli uomini non si definiscono attraverso le loro differenze nei confronti delle altre parti del tutto, ma attraverso la loro identità essi sono “io” e di conseguenza sfuggono alla sintesi che li ingloba, per esistere ancora al di là come coloro ai quali questa sintesi è comunicata^{iv}. Atteggiamento religioso in cui la filosofia non avrebbe più niente da fare? Noi pensiamo ~~esattamente~~ il contrario.^v Contro {Certamente} la guerra ~~che comporta la relazione~~ tra le persone che non scompaiono nei loro discorsi – l'ontologia e la politica cercano di inglobare le persone in una totalità in cui le parti si bilanciano attraverso una necessità concettuale, vale a dire attraverso una necessità senza tirannia. Ma come indurre le persone ad entrare nei loro proponimenti? Sostituire la pace alla guerra nella religione può ~~consistere in~~ {significare altra

ⁱ La sottolineatura è incerta. Forse è un tratto che indica l'inserimento della successiva seconda aggiunta.

ⁱⁱ “rende” in sovrascrittura di una parola illeggibile.

ⁱⁱⁱ Questa aggiunta compare sul margine di sinistra.

^{iv} Qui è presente una specie di parentesi di chiusura.

^v Quanto segue, fino a “Sostituire la pace alla guerra nella religione può ~~consistere in~~ {significare altra cosa}” è barrato con un tratto obliquo a penna stilografica ad inchiostro nero. Nel margine di sinistra, davanti a questo passaggio (fino a “Ma come indurre le persone ad entrare nei loro proponimenti”), una specie di grande parentesi di apertura è scritta a penna stilografica ad inchiostro nero.

Les relations entre hommes ne sauraient s'absorber dans une totalité. Non pas que l'infini des éléments à synthétiser, comme ceux que nous offre la nature invite le penseur à un processus infini, mais parce que les hommes ne se définissent pas par leurs différences à l'égard des autres parties du tout, mais par leur identité, ils sont "moi", et par conséquent échappent à la synthèse qui les englobe, pour exister encore au delà comme ceux à qui cette synthèse est dite. Attitude religieuse où la philosophie n'aurait plus rien à faire ? Nous pensons ^(C'est) juste le contraire. Contre la guerre que comporte la relation entre les personnes qui ne disparaissent pas dans leur discours - l'ontologie et la politique cherchent à englober les personnes dans une totalité où les parties s'équilibrent par une nécessité conceptuelle, c'est à dire par une nécessité sans tyrannie.

Mais comment décider les personnes à entrer dans leurs propres propos ? Substituer la paix à la guerre dans la religion peut ^(Signifier une chose) consister à surmonter l'extériorité de guerre qui divise les personnes - sans enlever aux personnes cette extériorité essentielle de leur transcendance, en insistant par conséquent sur le rapport métaphysique - de personne à personne, qui à la fois sépare les personnes et qui les unit par le dialogue, c'est à dire par la morale, sans les englober dans une totalité. La philosophie comme spiritualisation de la religion - la philosophie comme métaphysique et comme morale, - ^{nous suppose une} ~~voit sa véritable~~ vocation. L'intériorité du moral, n'est pas l'intériorité de l'ordre géométrique et nous ne voulons pas développer aujourd'hui le thème qui nous est familier : de la présence intime d'autrui à travers l'obligation qu'il nous impose. Pratiquement, cela

Une philosophie
éclairant
la vie
religieuse -
c'est à dire
la métaphysique
de la morale

Nul n'est
assez fou
pour préférer
la guerre
à la paix

de l'éthique -
n'est-elle
pas la
véritable vocation
de la philosophie.

Nous serions
sans doute
à y voir l'œuvre de Seneca lui-même. Nous serions alors passés
à voir dans ce qu'on appelle strictement philosophie
religieuse la philosophie tout court.

cosa.ⁱ Scavalcareⁱⁱ l'esteriorità della guerra che divide le persone – senza privare le persone di questa esteriorità essenziale della loro trascendenza, insistendo di conseguenza sul rapporto metafisico – da persona a persona, che separa le persone e allo stesso tempo le unisce con il dialogo, vale a dire con la morale, senza inglobarle in una totalità. La Filosofiaⁱⁱⁱ come spiritualizzazione della religione – ~~la~~ Filosofia come metafisica e come morale – ~~eeee~~ {~~ci appare~~ ecco} la sua vera vocazione. L'interiorità della morale non è l'interiorità dell'ordine geometrico {(})e oggi non vogliamo sviluppare il tema che ci è familiare: la presenza intima di altri attraverso l'obbligo che ci impone({}). Praticamente, ciò^{iv} <f. 21> significa certamente un mondo sottomesso alla legge, ma in cui la legge non si incarna irrevocabilmente in un'istituzione. Al di là delle istituzioni ragionevoli, una coscienza esteriore alla totalità dello Stato {~~attingendo nel volto d'altri~~} {incontrando il volto dell'essere} può innalzarsi contro le istituzioni. Coscienza che si definisce attraverso, ~~per così dire~~, la sua natura non istituzionale {e che non rappresenta una volontà particolare} – coscienza profetica^v.

I. Coscienza profetica non è certam^{te} una coscienza dotata di previsione –

Ma che non riposa su alcuna istituzione – {mai un ~~vero~~-profeta ne cita un altro, non compie la scrittura} che è libera dal passato –

ⁱ Quanto segue, fino a “l'obbligo che ci impone” è barrato con una croce tracciata a matita rossa.

ⁱⁱ “Scavalcare” in sovrascrittura di “scavalcare”.

ⁱⁱⁱ “Filosofia” in sovrascrittura di “filosofia”. Stessa notazione riguardo alla successiva occorrenza del termine.

^{iv} Posta nella seconda metà del margine di sinistra, questa aggiunta difficile da inserire nel testo: “Una filosofia che rischiara la vita religiosa – vale a dire la metafisica ~~della moralità~~ Nessuno è così folle da preferire la guerra alla pace dell'etica – non è qui la vera vocazione della filosofia. Saremmo portati a vedervi l'opera dello stesso Socrate. Saremmo altresì portati a vedere in quanto viene chiamato riduttivamente filosofia religiosa la filosofia in quanto tale”.

^v Il seguito del foglio è manoscritto. Il testo è scritto a penna stilografica ad inchiostro nero, ad eccezione della cifra “1”, scritta a matita rossa. L'insieme è barrato con una croce tracciata a matita rossa.

Ci sono situazioni in cui le istituzioni saltano – in cui non si sa più “dov’è il re” –

Vuoto totale – (nessuna forza esteriore)

Tremore

Riarmamento della Germa<nia>

Richiamo a sé

<fogli isolati>

<f. 1> Coscienza profetica

Non previsione – ma libertà nei confronti del passato – <so?> nei confronti dell’istituzione.

1) Mai un profeta ne cita un altro (non compie la scrittura)

2) Si occupa delle istituzioni (non la <prudenza?> di Socrate – non la separazione dei regni)

3) I corvi che nutrono Elia. La casa di Samuele (che si oppone al re)¹⁸.

La situazione in cui l’istituzione salta

Inizio della prigionia

1) Dov’è il re?

2) Necessità di condannare il male senza avere un appoggio esterno

Tremore

Illustrazione della mia tesi nel cap. II dei Salmi¹⁹.

<f. 2>¹

L’essere non è che una semplice parola e il suo significato fumo; ~~oppure~~ ~~e~~ ~~ella~~ questa parola designa, non cela il destino spirituale dell’Occidente.

Einführung in der <recte: die> Metaphysik, p. 32²⁰.

¹ Scritto sul verso di un biglietto di invito datato 1955.

<f. 3>¹

... Qual è il senso dell'essere? Poniamo questa domanda non per costruire un'ontologia di tipo tradizionale, nemmeno per enumerare {con spirito critico –} gli errori dei tentativi provati fino ad oggi. Si tratta di tutt'altro. Si tratta di ricollocare {di adattare} l'esistenza storica dell'uomo con la potenza dell'Essere che occorre, in modo originale, disvelare. Esistenza storica dell'uomo, significa anche la nostra esistenza futura, quella più autenticamente nostra, colta nel contesto di Totalità¹¹ della storia che ci è attribuita. Heidegger *Einführung in die Metaphysik*, p. 32²¹.

¹ Scritto sul verso della seconda parte del biglietto utilizzato per annotare la citazione di Heidegger precedente.

¹¹ "Totalità" in sovrascrittura, sembra, di "totalità".

VII

La Separazione

Avvertenza su La Separazione

Manoscritto raccolto in una cartella di cartone che porta solo il titolo della conferenza: *La Separazione*. Come indica il programma del Collège dell'anno accademico 1957/1958, è stata pronunciata il 3 dicembre 1957. Il manoscritto comprende 37 fogli approssimativamente del formato 21 × 27 cm, che non provengono tutti da una stessa risma, e sono manoscritti o dattilografati sul recto. I fogli 1-31, che contengono il testo della conferenza, sono numerati, ma Levinas ha ommesso di numerare il foglio 3 (che è di fatto la parte inferiore del ritaglio di foglio manoscritto incollato sulla parte superiore del foglio 2). Esso conta, dunque, 30 fogli invece di 31. I fogli 32-37, dattilografati con correzioni manoscritte sono, come indica a mano lo stesso Levinas sul margine di sinistra del foglio 23, “Allegati alla Conferenza sulla Separazione”.

La numerazione dei fogli è scritta a penna a sfera ad inchiostro blu (dall'1 al 17, vale a dire, se si considera che il foglio 3 non è numerato, i fogli 1-2 e 4-17), poi a penna stilografica ad inchiostro nero (dal 18 al 30). Sui fogli 6-8, 10-15, 22-26, il numero di pagina è in sovrascrittura di un altro numero scritto a penna a sfera ad inchiostro rosso. Infine, il foglio 10 dell'insieme presente contiene, oltre al numero 10 scritto a penna a sfera ad inchiostro blu in sovrascrittura del numero 11 scritto a penna a sfera ad inchiostro rosso, il numero 8 dattilografato e barrato con penna a sfera ad inchiostro blu. Questo foglio era dunque la pagina 8 di un primo insieme, poi la pagina 11 di un secondo insieme e infine la pagina 10 del presente manoscritto. Questo è dunque composto da fogli provenienti da più manoscritti. Tra questi, probabilmente un'antica versione di *Totalità e Infinito*. In effetti, da una parte questi sviluppi sulla se-

parazione saranno ripresi in *Totalità e Infinito*, mentre dall'altra il foglio 3, non numerato, ritaglio effettivo del foglio manoscritto, era graffiato ad un foglio sul quale compare il titolo di una delle prime versioni dell'opera: "IL TUTTO O L'INFINITO / Saggio sull'esteriorità dell'Essere metafisica".

La cartella, d'altro canto, contiene anche due lettere indirizzate a Levinas. La prima, datata 29 novembre 1957, è scritta da un mittente il cui nome si legge con difficoltà; la seconda, scritta da E. Amado Lévy-Valensi, è datata 4 dicembre 1957, il giorno successivo alla conferenza.

La Separazioneⁱ

<f. 1> Il mondo si offre a noi nella dispersione degli esseri e degli oggetti. Ma questa separazione non è mai radicale. Gli oggetti dispersi appaiono insieme. Tutta la psicologia della *Gestalt* è sorta da questa constatazione elementare. Gli oggetti e gli esseri sono le parti di un tutto. L'esperienza di questo tutto non è certo fatta {da} l'addizioneⁱⁱ di esperienze particolari. Le esperienze formano un sistema.

Rapportate a noi stessi, le cose sono “oggetti” inclusi nel nostro sguardo eⁱⁱⁱ di conseguenza totalizzate Oppure sono possedute. Il possesso sospende l'alterità di quanto si presenta anzitutto come altro.

In questo modo niente nella nostra esperienza delle cose – e fino ad un certo punto nella nostra esperienza degli uomini è fondamentalmente estraneo. Tutto si offre. È sufficiente camminare e fare per accorgersene. Tutto, in un certo senso, è nel luogo. Tutto è in fin dei conti a mia disposizione, anche gli astri, per poco che soppesi, che calcoli intermediari e mezzi. Tutto è preso in anticipo con la presa originaria del luogo, tutto è compreso. E questa comprensione panoramica delle cose non si aggiunge ad esse dall'esterno; le cose si prestano immediatamente alla visione panoramica. Le^{iv} distinzioni che posso stabilire tra le cose, si producono sempre in

ⁱ Scritto sulla copertina del foglio di cartone all'interno del quale si trovano i fogli della conferenza, datata 3 dicembre 1957.

ⁱⁱ “l'addizione” in sovrascrittura di “d'addizione”.

ⁱⁱⁱ “e” in sovrascrittura di “o”.

^{iv} “Le” in sovrascrittura di “La”.

seno ad una relazione. Sono contemporanee all'unione. Distinzione ed unione riecheggiano l'un l'altra. I termini formano una totalità.

La vera separazione non è nella dispersione spaziale, nemmeno nella distinzione tra termini che la ragione può stabilire. L'esperienza di una separazione radicale è attestata dall'idea della metafisica. Il mondo familiare e prossimo in cui il metafisico è a casa sua/presso di sé, anche se lo circondano terre sconosciute – il ~~<xxx>~~ mondo familiare che è qui si trova separato da un laggiù, da un altrove, da un Altro – la cui estraneità non è quella delle terre sconosciute. La parola trascendenza sottolinea il carattere eminente di questa separazione. L'Altro non è soltanto in un altro posto. Ne è <f. 2>ⁱ di lui come delle Idee di Platone che secondo Aristotele non sono in un luogo¹. Il meta della metafisica, checché ne dica Heidegger, non proviene dall'imbarazzo di un editore², indica una rottura. C'è lo Stesso e c'è l'Altro. E c'è una rottura tra lo Stesso e l'Altro. L'alterità dell'Altro, quando si tratta di metafisica, non è, come in qualunque altra relazione, il semplice rovescio dell'identità. Essoⁱⁱ costituisce tutto il contenuto dell'Altro. L'Altro metafisico si negaⁱⁱⁱ ad ogni unificazione concettuale con lo Stesso. Noi ci manteniamo qui nella separazione assoluta. La separazione rompe la totalità, fosse pure unità del concetto o unità del numero.

<dattiloscritto> È vero che forse l'idea di metafisica poggia su un'illusione. Ma è un'illusione molto antica e non sradicabile che ha a che fare con i nostri interessi più elevati, come ha detto Kant³. Ma soprattutto che nell'essere monumentale e passivo e totale possa esserci qualcosa di così estraneo come un'illusione – tratteggia già i lineamenti della metafisica. Gioco in un essere che è tutto gravità – ma è proprio questo la separazione. Che traspaia in un pensiero che invece di tenere in mano tutti i fili che azionano i suoi movimen-

¹ Foglio dattilografato, con interventi manoscritti, sulla cui parte superiore Levinas ha incollato un ritaglio di foglio manoscritto che nasconde parte del dattiloscritto.

ⁱⁱ Leggere "Essa".

ⁱⁱⁱ "nega" in sovrascrittura di "xxxxxx".

est de lui comme des Idées de Platon qui²
d'après Aristote ne sont pas dans un lieu. Le môta
de la métaphysique a beau provenir - selon l'ex-
pression de Heidegger d'un embarras d'éditeur, il in-
dique une rupture. Il y a le même et il y a l'autre. Et
il y a une rupture entre le même et l'autre. L'altérité
de l'autre, quand il s'agit de métaphysique, n'est pas,
comme dans n'importe quelle relation, le simple envers
de l'identité. Il fait tout le contenu de l'autre.
L'autre métaphysique se rapporte à toute unifica-
tion conceptuelle avec le même. Nous nous
tenons ici dans la séparation absolue. La séparation
rompt la totalité, fût-elle unité des concept ou unité
du nombre.

Il est vrai que l'idée de métaphysique repose peut-être
sur une illusion. Mais c'est une illusion très ancienne et indé-
cinable et qui concerne nos intérêts les plus hauts comme l'a dit
Kant. Mais surtout qu'il puisse y avoir dans l'être monumental
et passif et total quelque chose d'aussi étrange qu'une illusion
- dessine déjà les linéaments de la métaphysique. Du jeu dans
un être qui est tout gravité - mais c'est précisément cela la
séparation. Qu'elle transparaît dans une pensée qui au lieu
de tenir en mains tous les fils qui actionnent ses mouvements,
se méprend et se trompe, qu'elle vienne d'un malentendu entre
êtres qui se parlent ne fût-ce que pour s'entendre mal - nous
sommes en présence d'une rupture radicale au sein de l'être.
Rien ne devait ~~ailleurs~~ la laisser prévoir à partir de concepts
ontologiques fondamentaux. Pourquoi en effet déchéance ou dis-
persion, si l'être est de lui-même parfait ou un ? Pourquoi élé-
vation ou union si des atomes enfermés ~~en~~ eux-mêmes tombent en
petit ~~terrible~~ - et sans rien avoir - à l'horizon d'une qui n'a

ti, siⁱ inganna e si sbaglia, che provenga da un malinteso tra esseri che si parlano non fosse altro che per intendersi male – siamo in presenza di una rottura radicale nel seno dell'essere. Niente doveva ~~d'altra parte~~ lasciarla prevedere a partire dai concetti ontologici fondamentali. In effetti, perché decadenza o dispersione{,} se l'essere è da se stesso perfetto o uno? Perché elevazione o unione se degli atomi chiusi inⁱⁱ se stessi cadono come <fine del dattiloscritto> pioggia eterna – e senza *clinamen* – attraverso uno spazio che separa.

<f. 3>ⁱⁱⁱ Questa alterità assoluta che attesta la persistenza del sogno metafisico non è il risultato di una negazione con cui l'uomo insoddisfatto rifiuta e modifica la condizione in cui è situato. La negatività del lavoro trasforma il mondo ma si appoggia anche sul mondo che trasforma. Il lavoro al quale la materia resiste, beneficia della resistenza dei materiali. Il negatore e il negato si pongono insieme, formano sistema, vale a dire una totalità. L'altrimenti e l'altrove che gli insoddisfatti vogliono dipendono ancora dal quaggiù che rifiutano. Negare il mondo non è {ancora} trascenderlo. Come Fink ha recentemente mostrato a proposito <f. 4> di Husserl, la sospensione della "tesi" generale del mondo ~~nel suo insieme~~ che produce la Riduzione^{iv} Fenomenologica non è che l'estensione al mondo nel suo insieme di un'operazione che non ha senso che all'interno del mondo, come operazione parziale⁴. E già da molto tempo Bergson aveva denunciato l'idea del nulla come risultante da

ⁱ "si" in sovrascrittura manoscritta di "di".

ⁱⁱ "in" in sovrascrittura manoscritta di "su".

ⁱⁱⁱ Ritaglio di foglio manoscritto graffiato sulla parte superiore di un foglio contenente due righe dattiloscritte che in questo modo vengono coperte. Questo ritaglio è di fatto la seconda metà del foglio manoscritto incollato sulla parte superiore del foglio 2. Il testo che vi compare era dunque, inizialmente, il seguito di quello che si legge sulla prima metà. Inoltre è su questa prima metà che compare il foglio "2", il che spiega perché Levinas ha ommesso di numerare il foglio 3. Infine, ecco il dattiloscritto nascosto (si tratta sicuramente della pagina di intestazione di un'antica versione di *Totalità e Infinito*):

"IL TUTTO O L'INFINITO

Saggio sull'esteriorità ~~dell'Essere~~ metafisica".

^{iv} "Riduzione" in sovrascrittura di "riduzione".

una impossibile estensione alla totalità di una negazione legittima all'interno della totalità⁵. Il Trascendente della metafisica si pone "assolutamente altrove" e indica in questo modo una separazione radicale che non proviene dalla negatività.

Separazione radicale. E tuttavia, mentre si nega alla sintesi che riunirebbe in totalità lo Stesso e l'Altro, il Trascendente, l'Altro, non sopprime ogni relazione. Questa è, almeno, la testimonianza della metafisica. Nell'evidenza primaria del *cogito* si affermano, di volta in volta, senza confondersi, Io e Dio. Di essi l'essere si dice in un senso <f. 5>¹ <dattiloscritto> solo analogico. In nessun modo costituiscono una totalità – E tuttavia sono in rapporto. Tale rapporto in Descartes si chiama idea di infinito. La distanza che questa percorre è lo spazio intersiderale dell'al di là metafisico. Non è il rapporto che unisce un soggetto all'oggetto tra i quali esiste una comune misura – come ha ~~visto~~¹¹ {visto} Descartes. Possono far parte dello stesso mondo. Si determinano mutualmente. Il rapporto con il trascendente è un rapporto con quanto l'essere separato non può contenere. La separazione è proprio questa incommensurabilità. Il rapporto stesso non determina in nulla il Trascendente, ma al contrario conferma la sua esteriorità. La nozione cartesiana dell'idea di Infinito designa una relazione con un essere che in questa relazione conserverebbe la sua esteriorità totale; designa il contatto dell'intangibile, contatto che non compromette l'integrità di quanto è toccato. Affermare la presenza dell'infinito in noi è considerare come puramente astratta e formale la contraddizione che l'idea della metafisica occulterebbe e che Platone evoca nel *Parmenide*⁶: la relazione con l'assoluto renderebbe l'assoluto relativo. <fine del dattiloscritto> L'esteriorità assoluta dell'essere esteriore non si perde puramente e semplicemente per il fatto della sua manifestazio-

¹ Foglio i cui primi due terzi sono dattilografati (con interventi manoscritti) mentre l'ultimo terzo è manoscritto.

¹¹ "visto" scritto con penna a sfera ad inchiostro violetto, in sostituzione di "detto". Levinas l'ha inoltre cancellato, poi riscritto nell'interlinea, con stilografica ad inchiostro blu.

ne. Esso si assolve dalla relazione in cui si presenta, resta assoluto in questa relazione.

La rottura della totalità, la separazione e la prossimità nuova che ne risultano non possono dirsi in maniera puramente formale. Si compiono in strutture complesse sia dal lato dell'essere separato, sia dal lato del Trascendente. Senza pretendere di esaurire il problema, vogliamo indicare alcune di queste strutture.

<f. 6> <dattiloscritto> Il cogito – istante di presenza totale a sé, strappato alla pienezza dell'essere{,} attesta la separazioneⁱ. ~~È un~~ Istanteⁱⁱⁱ di separazione. {e} Separazione di un istante:^{iv} l'essere^v che oltrepassa infinitamente la sua idea in noi – Dio nella terminologia cartesiana – sottintende, secondo la terza *Meditazione*, l'evidenza del cogito. Ma la scoperta di questa relazione metafisica del cogito non costituisce cronologicamente che il secondo cammino del filosofo. L'istante del cogito è un istante senza Dio, un istante d'ateismo^{vi}. Che possa esserci un ordine cronologico distinto dall'ordine {onto}logico, che possano esserci più momenti nel cammino, che ci sia cammino – ecco i segni della separazione^{vii}. Questa separazione rispetto a un tutto e rispetto ad ogni passato non è possibile che come ~~psichismo~~ {interiorità} in cui il Dopo^{viii} o l'Effetto^{ix} è la condizione del prima o della Causa, vale a dire in cui il prima appare ed è soltanto accolto. Così, che il presente del cogito nonostante l'appoggio che scopre a posteriori nell'assoluto che lo oltrepassa, possa sostenersi tutto solo – non fosse che per un istante – lo spazio di un cogito – che possa esserci istante di piena giovinezza, incurante

ⁱ Si tratta di due ritagli di fogli dattilografati (con interventi manoscritti) incollati su un foglio bianco.

ⁱⁱ Sul margine di sinistra, scritto a mano: “ordine cronologico”.

ⁱⁱⁱ “Istante” in sovrascrittura di “istante”.

^{iv} “:” in sovrascrittura di “.”.

^v “l'essere” in sovrascrittura di “l'Essere”.

^{vi} “ateismo” in sovrascrittura di “eteismo”, corregge un errore di battitura.

^{vii} Sul margine di sinistra, scritto a mano: “Interiorità”.

^{viii} “Dopo” in sovrascrittura di “dopo”.

^{ix} “Effetto” in sovrascrittura di “effetto”.

del suo scivolare nel passato e ~~del suo affondareⁱ nel futuro~~ e che questo sradicamento sia necessario perché l'io del *cogito* si attacchi all'assolutoⁱⁱ, che ci sia insomma l'ordine o la distanza {l'intervallo} stesso del tempo – tutto ciò articola la separazione ontologica del metafisico [*métaphysicien*] e del metafisico [*métaphysique*]. Benché l'essere cosciente implichi l'inconscio e l'implicito che lo uniscono a quanto non è – esso li ignora, ne è staccato e, per questo, è a casa sua/presso di séⁱⁱⁱ. Il suo stesso potere d'illusione – se ci fosse illusione – prova la sua separazione<.> <fine del dattiloscritto>

<f. 7>^{iv} L'interiorità che rende possibile tutto ciò coincide con il rovesciamento<dattiloscritto>mento dell'ordine ontologico dell'unità che è quello dell'essere senza separazione^v. Questo rovesciamento è il tempo^{vi}.

L'ordine cronologico – il tempo – è proprio l'articolazione{,} nell'essere stesso, della separazione. Il tempo è il fatto che l'essere non è in una sola volta, che tutto, anche la Causa^{vii} del tutto, è ancora a venire e{,} di conseguenza, condizionata nell'effetto che la accoglie{,} vale a dire la conosce. La conoscenza si riferisce{,} in effetti{,} al tempo nella misura in cui si opera in essa il rovesciamento dell'ordine da come è in sé e {in ordine} come è per la co-

ⁱ “affondare” in sovrascrittura di “insegnare”.

ⁱⁱ Le righe che seguono si trovano sul secondo ritaglio di foglio dattilografato (cfr. *supra*, la nota al foglio 6). Davanti a queste righe, con penna a sfera ad inchiostro blu, una parentesi aperta precede il numero “I”. Davanti al numero, scritto con stilografica ad inchiostro violetto: “Il tempo”.

ⁱⁱⁱ Frase preceduta da una parentesi quadra che indica di andare a capo.

^{iv} Ritaglio di foglio dattilografato (con interventi manoscritti) incollato su un foglio bianco. Le prime parole della prima frase sono scritte a mano e ricopiano sicuramente un passaggio che si trovava sulla parte superiore del foglio dattilografato incollato che Levinas ha strappato. Infine, una grande parentesi quadra di apertura, preceduta dalla cifra “II”, scritte a penna a sfera ad inchiostro blu, è posta davanti all'intero testo dattilografato.

^v Sul margine di sinistra: “Il tempo”, scritto a penna a sfera ad inchiostro violetto.

^{vi} Segue un segno di correzione tipografica che invita a proseguire il testo.

^{vii} “Causa” in sovrascrittura di “causa”.

noscenza – e che non è lo stesso. Il primo in sé può essere ultimo {~~per noi~~}, vale a dire può esser{lo} per una conoscenza che non ne è il riflesso incolore, ma <la sua?> ~~messa in causa~~ {evento ontolo¹} {un evento ontologico}. In questo modo la conoscenza o la struttura più profonda ancora che la sottende – articola la separazione stessa dell'essere^{II}. In effetti appartiene all'essenza della conoscenza che il primo in sé possa divenire ultimo in un senso qualsiasi, che questo rovesciamento dell'ordine {onto}logico sia possibile. La conoscenza è la reversibilità dell'ordine {onto}logico. Con la conoscenza {–} ed è un^{III} ciò che è modalità del tempo la cui essenza è rinvio {~~non è solo il cammino verso l~~} {–} quanto è già, in un certo senso non è ancora: il passato{, nelle prospettive dell'interiorità,} diviene avvenire.

<f. 8>^{IV} La separazione si ~~manifesta~~ {gioca} allora nel fatto che lo Stesso non può raggiungere l'Altro che nei rischi^V della ricerca della verità invece di riposare su di lui con sicurezza^{VI}. Contatto della verità che è meno che tangenza{,} come i riflessi della luce nell'acqua che l'acqua non tocca. Contatto con l'essere nella possibilità dell'ignoranza, dell'illusione e dell'errore. Affermare il rapporto con l'Altro attraverso la separazione – vale a dire con la verità – è ~~anche rompere con~~ {è contrario a} la filosofia detta dell'esistenza in cui il contatto con l'essere si nutre di un ~~radicamento~~ {impegno} nell'essere^{VII}. Questo ~~radicamento~~ {impegno} posto come un pre-

^I Aggiunta scritta a penna a sfera ad inchiostro violetto, cancellata con penna a sfera ad inchiostro blu e poi riscritta a penna a sfera ad inchiostro blu.

^{II} Frase preceduta da una parentesi quadra che segnala di andare a capo.

^{III} Occorre leggere “in”.

^{IV} Ritaglio di foglio dattilografato (con interventi manoscritti) incollato su un foglio bianco. Sul margine di sinistra del ritaglio incollato, lungo tutto il testo, una specie di grande parentesi quadra di apertura scritta a penna a sfera ad inchiostro blu; dal momento che si tratta di un ritaglio di foglio da cui è stato strappato un terzo superiore, si può pensare che tale parentesi volesse selezionare questo frammento testuale. Davanti a questa parentesi quadra, in mezzo alla pagina, la cifra “III” è scritta a penna a sfera ad inchiostro blu.

^V “rischi” in sovrascrittura di “passaggi”.

^{VI} Sul margine di sinistra: “La verità”.

^{VII} Frase preceduta da una parentesi quadra che segnala di andare a capo.

legame originario{,} è il proprio della partecipazioneⁱ. Partecipare è una maniera di riferirsi all'Altro prima della separazione: tenere e svolgere il suo essere senza mai perdere, su nessun punto, contatto con ~~lui~~ {l'Altro}ⁱⁱ. Rompere la partecipazione, è sicuramente mantenere il contatto, ma non trarre più il proprio essere da questo contatto: vedere senza essere visto, come Gige⁷. Ciò è possibile solo se un essere, parte di un tutto, riceve da sé e non dalle sue frontiere – non dalla sua definizione – il suo essere{, se} esiste in maniera indipendente, non dipende né dalle relazioni che indicano il suo posto nell'essere né dal riconoscimento che gli cagiona Altri. Detto altrimenti: la separazione non può che compiersi come vita ~~psichica~~ {interiore –}. Il mito di Gige è il mito stesso dell'io e dell'interiorità che esiste non riconosciuta. Essa è sicuramente la possibilità di tutti i crimini impuniti – ma <fine del dattiloscritto> <f. 9>ⁱⁱⁱ questo è il prezzo dell'interiorità che è il prezzo della separazione. La vita interiore, l'io, la separazione, sono lo sradicamento stesso – una non-partecipazione e, di conseguenza, la possibilità ambivalente dell'errore e della verità.

<Dattiloscritto> Le analisi dei fenomenologi ci avranno insegnato che la verità teorica non è la sola relazione “sradicata” con l'essere, {che essa} non è la verità originaria^{iv}. E noi impieghiamo verità in un senso ampio della relazione con l'esteriore la cui verità teorica, che tematizza l'essere, non è che un caso particolare {(e che rivela{,} certamente{,} della <fine del dattiloscritto> la verità, ~~il suo~~ l'essenza critica{}}).

ⁱ Frase preceduta da una parentesi quadra che segnala di andare a capo.

ⁱⁱ Sul margine di sinistra: “non partecipazione”.

ⁱⁱⁱ Foglio manoscritto (scritto a penna stilografica ad inchiostro nero) sul quale Levinas ha incollato un ritaglio di foglio dattilografato che presenta delle aggiunte manoscritte le cui ultime parole (“la verità, ~~il suo~~?> l'essenza critica{}}”) sono scritte a mano (penna stilografica ad inchiostro blu). La parte di foglio (circa 1/5) su cui è incollato il ritaglio dattilografato è bianca, e sicuramente è stata lasciata intenzionalmente in questo modo. Probabilmente l'incollatura è contemporanea e non posteriore alla redazione di questa pagina.

^{iv} “originaria” è scritto a mano in uno spazio del dattiloscritto lasciato in bianco.

La distanza che separa dall'essere, un essere in cerca della verità, non potrebbe aggrapparsi alla verità al punto da giungere all'unione del conoscente e del conosciuto in seno ad una totalità. Il soggetto conoscente aspira alla verità, ma la sua aspirazione non disegna in incavo l'essere che gli mancherebbe. Sarebbe ancora una maniera di ricondurre il "rapporto" della separazione a una totalità. La ricerca della verità è propriamente una relazione che non riposa sulla privazione del bisogno. Cercare e ottenere la verità è essere in rapporto non perché ci <f. 10>¹ si definisce attraverso altro che sé, ma perché, in un certo senso, non manca niente. La verità si cerca nel Desiderio dell'Altro che abbiamo distinto dal bisogno, in quanto il Desiderio è disinteresse totale e bontà. Una relazione in cui la distanza è invalicabile e, insieme, valicata<,> in cui, allo stesso tempo un essere è soddisfatto, autonomo e tuttavia ricerca l'altro con una ricerca che non è pungolata dalla mancanza del bisogno, né dal ricordo di un bene perduto, l'abbiamo descritt<a> come Desiderio e come relazione <dattiloscritto> etica e come epifania del volto e come linguaggio. Il linguaggio che non tocca l'altro, fosse pure tangenzialmente{,} raggiunge l'altro con tutta la rettitudine dell'interpellazione e ne è separato e trae da questa separazione che persiste nella relazione il sovrappiù che è il sovrappiù stesso della separazione di cui parleremo in conclusione.

Si può chiamare ateismo questa separazione così completa che l'essere separato si mantiene tutto solo nell'esistenza senza partecipare all'Essere da cui è separato – capace eventualmente di aderirvi con la fede ~~e di far fronte a tutti gli eventi con la tecnica~~. La rottura con la partecipazione è implicata in questa capacità. Si vive al di fuori di Dio, a casa propria/presso di sé, si è io, ~~egoismo~~ {egoismo}. <f. 11>¹¹ L'anima – ~~la~~ dimensione di¹¹¹ ~~psichico~~ {interiorità} – compimento della separazione – è naturalmente atea. Il metafisico – ~~il suo correlativo non ha~~ {che essa non può sopravanzare che come

¹ Foglio manoscritto sulla cui parte inferiore bianca Levinas ha incollato un ritaglio di foglio dattilografato che presenta interventi manoscritti.

¹¹ Foglio dattilografato (con interventi manoscritti) sul cui quarto inferiore Levinas ha incollato un ritaglio di foglio manoscritto.

¹¹¹ "di" in sovrascrittura di "dello".

volto, non ha} dimensione mitica{,} impossibile da affrontare e che tratterrebbe l'io nelle sue reti invisibili. Non è numinoso: l'io che lo accosta non è né annientato, né – per via del suo contatto – trasportato fuori di sé. Mantiene le sue distanze. Con ateismo, comprendiamo così una posizione anteriore alla negazione come pure all'affermazione {teorica} del divino, la rottura della partecipazione a partire dalla quale l'io si pone come lo stesso e come io. A partire da qui la trascendenza, distinta da una immersione nel trascendente, la trascendenza senza partecipazione, diviene possibile. La relazione metafisica collega al noumeno che non è *numen*. Il concetto di Dio che possiedono i ~~credenti~~ le {religioni} non è metafisico, perché comporta la partecipazione; Esso¹ non¹¹ {fonda} il ~~proprio~~ di un essere che vede senza essere visto, ma ~~di~~ un essere visto e comandato fin nei suoi intimi pensieri. La metafisica è l'alba di un'umanità senza miti. È certamente una grande gloria per il creatore aver costituito un essere capace di ateismo, un essere che senza essere stato *causa sui* ha sguardo e parola indipendenti ed è a casa sua/presso di sé. Senza essere *causa sui*, è il primo rispetto alla sua causa¹¹¹. La fede stessa, dunque, <suppone> {avvolge} l'ateismo, per lo meno una fede monoteista e rivelata. Se la rivelazione è parola, occorre preliminarmente che io sia adatto per un ruolo di interlocutore e, di conseguenza, che, in un certo senso, <fine del dattiloscritto> io sia un separato di fronte a Dio, capace di rinnegarlo in seno alla mia adesione. “Due iniquità ha commesso il mio popolo verso di me, dice Geremia; ha abbandonato Me, fonte di acqua viva, per scavare cisterne, cisterne screpolate che non tengono l'acqua” (II, 13). L'abbandono di Dio, ma poteva andare peggio!

<f. 12> Non insistiamo oggi su questi temi relativi al Desiderio d'Altri, ~~che~~ Desiderio che sottende l'ateismo, ^{iv} ~~dell'anima~~ <?> {che sottende} la separazione dell'anima. La sottende, infatti, perché se

¹ “Esso” in sovrascrittura di “esso”.

¹¹ “non” in sovrascrittura di “non è”.

¹¹¹ Davanti alle cinque frasi che precedono, un tratto verticale è scritto a penna a sfera ad inchiostro violetto; davanti a questo tratto, con lo stesso strumento di scrittura, è scritta una parola illeggibile: “<xxxxxx>”.

^{iv} La virgola è probabilmente un'aggiunta.

la rottura della totalità a cui l'anima si strappa presuppone la rivelazione di un essere che resiste alla totalizzazione{.} e {Le anime tutte sole sono frantumate {o contabilizzate} dalla Storia e{.}} L'Infinito' solo può resistervi. ~~Le~~ ^E la sua resistenza è una resistenza alla comprensione panoramica {dell'essere} – ~~che~~ ^{<x>} il che vuol dire – {la sua resistenza} è il fatto che ~~si presenta il suo un volto~~ – che l'Infinito come altro è Altri.

<f. 13>^{II} Non insistiamo su questo tema {dell'epifania di Altri} qui sviluppato spesso. Vorremmo mostrare {in questa seconda parte} piuttosto alcune strutture che presenta l'essere separato^{III} ~~e nei quali~~ {o l'Io}<.> Vorremmo mostrare ~~alcune strutture~~ {queste} strutture ~~di~~ {in funzione della} separazione: come si compie il rinvio o il tempo interiore? Come si compie l'a<t>esimo che si produce con l'egoismo stesso dell'Ego^{IV}?

<f. 14> L'essere separato è un Io. La filosofia contemporanea che reagisce contro gli eccessi sostanzialisti della filosofia classica, tende a sottrarre all'Io la sua sostanzialità e la sua sufficienza. L'intenzionalità di cui l'Io non è che un polo in Husserl, l'*In-der-Welt-sein* o il *Miteinandersein* di Heidegger⁸, l'Io-Tu di Marcel o di Buber {(reciprocità)^V} ~~denunciano a modo loro l'Io separato. Tagliata da quanto la trascende, Mondo o Altri, la soggettività non sarebbe che una cosa.~~

<f. 15> Come

~~Se~~ Se tuttavia è vero che la^{VI} ~~Io~~ vita interiore è il frutto della separazione, ~~se la sua res~~ se è una resistenza all'eternità implacabile dell'essere uno – le occorre un punto di partenza separato che non prenda^{VII} la sua identità dalla sua relazione con quanto non è. ~~L'io~~

^I "L'infinito" in sovrascrittura di "l'infinito".

^{II} Sul verso di questo foglio si legge, barrato con una croce:

"1° Separazione nella totalità

Il mondo si offre a noi nella dispersione di esseri e di oggetti separati.

Ma questa separazione non è radicale. I <interrotto>".

^{III} "separato" in sovrascrittura di "separati".

^{IV} "Ego" in sovrascrittura di "ego".

^V Manca la parentesi di chiusura.

^{VI} "la" in sovrascrittura di "I".

^{VII} "prenda" in sovrascrittura di "prende".

<f. 16> L'Io si definisce attraverso la rottura di questa dialettica (dal *Sofista* di Platone) in cui l'Altro presuppone lo Stesso e lo stesso presuppone l'Altro⁹. L'Io – l'Io-vivente – è uno Stesso che non partecipa <all'> Altro – fosse pure escludendolo.

Egli si compie in un isolamento della felicità, distinto dalla solitudine, ~~■~~ la quale è in effetti già rispetto ad Altri.

<f. 17>¹ <Dattiloscritto> Pensare in questo modo, tuttavia, non è cadere per questo sotto l'accusa principale della filosofia contemporanea:^{II} la^{III} reificazione dell'io. L'ipseità non si ottiene con il possesso di un predicato unico che si nega ad ogni relazione. L'ipseità dell'io non consiste affatto nell'esistere come un solo esemplare ma di <sic> rimanere al di fuori della distinzione dell'individuale e del generale. Il rifiuto del concetto non è una resistenza che oppone alla generalizzazione il τόδε τι^{IV} che si trova sullo stesso piano del concetto e attraverso il quale il concetto si definisce con un termine antitetico^V. Qui il rifiuto del concetto non è soltanto uno degli aspetti del suo essere, ma tutto il suo contenuto. Il rifiuto del concetto pone l'essere che lo rifiuta nella dimensione dell'interiorità: egli è a casa sua/presso di sé. L'io è così la maniera secondo cui si compie concretamente la rottura della totalità. È isolamento^{VI} per eccellenza.

Questa struttura logicamente assurda, questa non-partecipazione al genere è l'egoismo stesso della felicità. La sufficienza di questi^{VII} istanti <fine del dattiloscritto> di felicità evoca una categoria totalmente estranea alle cose. L'egoità dell'Io risiede nell'egoismo stesso dell'io, in questa esultanza ed esaltazione della felicità che lo

¹ Foglio manoscritto sulla cui parte superiore bianca Levinas ha incollato un ritaglio di foglio dattilografato che presenta interventi manoscritti. La prima riga del testo manoscritto è scritta sul ritaglio del foglio dattilografato.

^{II} “;” in sovrascrittura di “.”.

^{III} “la” in sovrascrittura di “La”.

^{IV} “τόδε τι” è scritto a mano in uno spazio lasciato vuoto nel dattiloscritto.

^V “antitetico” è scritto a mano in uno spazio lasciato vuoto nel dattiloscritto.

^{VI} “isolamento” in sovrascrittura di “solitudine”.

^{VII} “questi” in sovrascrittura di “suoi”.

pone al di sopra dell'essere, al di sopra di questo essere che piattamente è.

La felicità non è vuota. È la felicità di tutti i nutrimenti celesti e terrestri. La felicità della vita consiste nel vivere di... cose, vale a dire nel goderne. (Vivere di... è una relazione irriducibile alla contemplazione come all'utilizzazione.)

Ciò di cui viviamo non ci sottomette, ne godiamo. Il bisogno non potrebbe interpre<f. 18>^I <dattiloscritto>tarsi come semplice mancanza. L'essere si diletta nei suoi bisogni – La^{II} follia di “vivere di qualcosa” è proprio nel compiacimento nei confronti di ciò da cui la vita dipende, {nella ~~loro~~ accoglienza o nell'approvazione delle cose} – Non^{III} dominio{,} da una parte{,} e dipendenza{,} dall'altra, ma dominio in questa dipendenza. È forse la definizione stessa del piacere. Vivere di... è la dipendenza che vira in sovranità, in felicità essenzialmente egoista. La vita che è la vita di qualcosa, è felicità. Vivere – è godere della vita. Disperare della vita ha senso solo perché la vita è originariamente felicità. L'ipseità dell'io è la particolarità {non-uguale} della felicità del godimento. È il godimento che compie la separazione atea^{IV}. Esso deformatizza la nozione di separazione che non è un'interruzione nell'astratto, ma l'esistenza a casa sua/presso di sé di un io autoctono. Felicità e sovranità attraverso le cose di cui vive l'essere separato – ma {anche} presenza in mezzo alle cose e per questo {felicità} già minacciata nella sua sufficienza. Istante^V di godi<fine del dattiloscritto>mento – istante senza storia; ma in questo istante liberato dal passato si profila una minaccia perché il godimento è sempre un'indipendenza attraverso la dipendenza. Ma nella paura di questa minaccia si iscrive il rinvio che^{VI} rende possibile l'atto e il lavoro. L'io, in ultima analisi, significa la possibilità di fare e, nel senso che diremo subito, un

^I Foglio manoscritto sulla cui parte superiore bianca Levinas ha incollato un ritaglio di foglio dattilografato che presenta interventi manoscritti.

^{II} “La” in sovrascrittura di “la”.

^{III} “Non” in sovrascrittura di “non”.

^{IV} Frase preceduta da una parentesi quadra che segnala di andare a capo.

^V “Istante” in sovrascrittura di “L'istante”.

^{VI} “che” in sovrascrittura di “di”.

corpo. L'esistenza economica nel suo insieme è il risultato della separazione. Vita economica che, in questo modo, non è uno smarrimento o una decadenza del destino metafisico, ma un movimento essenziale dell'essere, senza il quale l'esistenza sarebbe anonimato e partecipazione.

Non possiamo intraprenderne qui la descrizione. Ma vorremmo offrire, nella prospettiva della separazione, una fenomenologia del corpo e del lavoro.

<f. 19> Sottolineiamo anzitutto la libertà del godimento paradisiaco in cui sorge l'io. Essa è prima del tempo e della cura. La gioia gratuita di vivere precede la distinzione tra attività e passività confondendosi qui con il diletto. Questa libertà non è quella – astratta – dell'idealismo; non si tratta di un essere *causa sui* e che niente di esteriore potrebbe colpire. Il godimento è interamente nutrito dal fuori in cui abita nonostante il suo diletto consumi la sua sovranità. – Non è maggiore la libertà finita della *Geworfenheit* heideggeriana¹⁰ (la quale, esattamente come la libertà idealista, soffre di tutt'altro che la limita e che la nega). Il mondo che abita l'essere che gode<,>, fa la sua felicità. L'essere è interamente gioia di respirare, di vedere, di sentire.

Ma in questa sovranità si manifesta già una faglia. {Ma} essa' non è esteriore al destino dell'essere separato. In effetti, l'essere separato è separato proprio per il fatto di porsi da qualche parte. Questo altro in cui si pone – il mondo – non si rivolta contro di lui, ma inizialmente è la sua abitazione e la sua sicurezza. Né la soppressione di questo altro, né la riconciliazione con lui, ne caratterizzano la relazione prima con il mondo. Riconciliazione e soppressione presuppongono già l'abitazione in questo mondo, il fatto che, in questo altro, l'io è a casa sua/presso di sé.

<f. 20> L'io, sotto un'influenza estranea e come interamente eteronomo, può volere determinarsi attraverso il mondo che abita, senza tuttavia essere urtato dalla violenza del mondo esterno. Egli appare come il prodotto dell'ambiente e, tuttavia, sufficiente, vi alberga. Quanto limita la vita si infila in essa come un dolce veleno. Essa si aliena, ma, anche nella sofferenza, l'alienazione le giunge

¹ “essa” in sovrascrittura di “Essa”.

dall'interno. Questa sempre possibile inversione della vita, da volontaria in passiva, non è una limitazione della sua libertà, perché la libertà non può preesistere alla sua propria limitazione. Essa sorge soltanto in questo equivoco di una vita che, nella sua esistenza autoctona e sradicata, rimane indipendente. L'esistenza di questo equivoco è il corpo. La sovranità del godimento è equivoca perché è una indipendenza che si nutre di una dipendenza. La sovranità del godimento rischia di essere tradita dall'alterità di cui vive. E, proprio per questo, si espelle già dal paradiso. Ma alla porta del paradiso, costretta al lavoro, supera con il lavoro la sua insicurezza. Il lavoro è un perpetuo rinvio della scadenza in cui rischia di sprofondare. Il godimento che si produce come un corpo che lavora è l'evento originario del rinvio, quello che apre la dimensione stessa del tempo. La vita è corpo; non soltanto corpo proprio attraverso cui la vita è il dominio del luogo che abita, ma incrocio di forze fisiche, corpo-effetto. Nella sua profonda paura, la vita attesta questa inversione sempre possibile dal corpo-dominio in corpo subito, dalla salute in malattia. Il corpo è, da una parte, sostenersi, essere padrone di sé e, dall'altra, il corpo è mantenersi sulla terra, essere in un altro e, per questo, avere soltanto un corpo, essere raddoppiandosi e caricandosi di averi.

<f. 21>¹ Ma questo caricarsi non è pura dipendenza. Fa la felicità di chi ne gode. Quanto è necessario alla mia sussistenza, rallegra la mia esistenza. Io passo dalla dipendenza ad una indipendenza gioiosa, felice di respirare l'aria, di vedere l'erba<,> di sentire i rumori, di leggere i libri. Non sono due punti di vista successivi¹¹ <dattiloscritto> sulle stesse realtà – è un'ambiguità essenziale il cui gioco costituisce il corpo. L'ultima parola non appartiene a nessuno degli aspetti che si rivelano volta a volta. Perché se il corpo è lavoro che rinvia la dipendenza, questo rinvio non evita la morte; ma se la morte non si evita{,} nel ritardo del rinvio si istituiscono vie che in

¹ Foglio composto da quattro ritagli incollati gli uni sugli altri. Il ritaglio 1 è manoscritto, gli altri tre sono dattilografati. I ritagli 2 e 4 presentano interventi manoscritti.

¹¹ Fine del testo manoscritto che compare sul ritaglio 1 (cfr. nota precedente).

un certo senso trionfano sulla morte {le istituzioni e la posterità} ~~La coscienza~~ della <interrotto>¹

Questa ambiguità non è il risultato di un'astrazione. Essa si gioca per il fatto che le forze esteriori del mondo toccano il corpo infiltrandosi in esso in modo tale che provengono sempre dall'essere che soggiogano – come una sofferenza. La violenza esercitata dal mondo ci giunge dall'interno: è questa la struttura della sofferenza che è la pazienza per eccellenza² <,> pura passività e allo stesso tempo apertura sulla durata{,} rinvio ~~in~~ {in seno a} questa sofferenza ~~coincidono l'imminenza~~ della disfatta {imminente}, ~~ma ancora~~ una distanza nei suoi riguardi. L'ambiguità del corpo si gioca nel fatto che quanto lo tocca lascia ancora del tempo. L'ambiguità del corpo è la coscienza. Non esiste dunque la dualità corpo proprio e corpo fisico, né il problema della loro unità. Il mondo che alberga e prolunga la vita, il mondo che la vita acquisisce e utilizza con il lavoro, è anche il mondo fisico in cui il lavoro si interpreta come una forza fisica applicata e a delle forze fisiche. Per le forze del mondo esterno questa ambiguità non è che un rinvio. Il corpo si oppone alle cose solo perché accorda un ritardo, perché ritarda l'effetto – perché è lavoro. Il lavoro è il modo in cui il godimento si manifesta come indipendenza nella dipendenza. ~~Si mantiene nel tempo. Ma il tempo~~ <Fine del dattiloscritto>

<f. 22> Ma non è possibile precisare preliminarmente la maniera in cui il corpo si manifesta come cominciamento assoluto nel lavoro, nonostante il suo posto in un mondo in cui le cause e gli effetti sembrano perfettamente concatenati e determinati, in cui formano una totalità e in cui noi siamo portati a situare la realtà dell'uomo come siamo portati a situare, nel tempo oggettivo, il tempo interiore.

Il ruolo del corpo nell'azione non consiste nell'essere causa prima, in una concatenazione continua di cause, nell'essere la causa che agirebbe nel momento in cui il pensiero, procedendo a ritroso a partire dalla fine che esso concepisce, si arresterebbe alla causa che è il nostro corpo e da cui, allora, partirebbe l'ⁱⁱⁱazione. Quando

¹ Fine del ritaglio 2 (cfr. nota I p. 264).

² Fine del ritaglio 3 (cfr. nota I p. 264).

ⁱⁱⁱ "I" in sovrascrittura di "la".

le cause sono adattate le une alle altre senza interruzione né discontinuità, come gli ingranaggi di una macchina, si può dire con lo stesso diritto che il prodotto dell'azione è la causa finale del primo movimento o che è il risultato di questo primo movimento.

Al contrario, il movimento della mano che mette in moto l'azione di una macchina o che si <f. 23> dirige verso il martello oppure la mano armata ~~del~~ del martello{,} che si dirige verso il chiodo da piantare – è guidata esclusivamente dallo scopo che cerca. La mano qui obbedisce a una causa finale e non è semplicemente la causa efficiente di questa fine interpretabile come risultato. Perché il movimento della mano non mette in moto un meccanismo di ingranaggi ~~continuo-form-concattenati~~ {concatenati} in maniera continua ma cerca di raggiungere il suo scopo {immediato} con tutti i rischi che questo comporta. Questa distanza nella causalità del corpo che lo situa sempre al di fuori della macchina o del meccanismo che aziona può essere più o meno ampia. Il suo¹ margine può restringersi parecchio nel gesto abituale. Ma anche allora si tratta di abilità e di ingegnosità per cogliere l'abitudine.

Detto altrimenti, il corpo che, posteriormente, potrà dirsi in termini <f. 24> di causalità<, > agisce, al momento dell'atto, sotto l'influenza di una causa finale nel vero senso del termine: – in cui i tramite che permetteranno di colmare questa distanza <xxxx> e che si metteranno in moto automaticamente gli uni gli altri, non sono <p> ancora trovati – {(come le parole che troviamo per comunicare il nostro pensiero)} in cui la mano va a tentoni e raggiunge il proprio scopo con una parte inevitabile di fortuna o di sfortuna, cosa che risulta dal fatto che può mancare il bersaglio. L'azione del corpo è, per essenza, brancolamento ed empiria¹¹ {empiria}. ~~Il tentativo~~ guidato dalla fortuna come la mano dell'artista. Il brancolamento non è un'azione tecnicamente imperfetta, ma la condizione di ogni tecnica.

Perché se la tecnica presuppone la concezione <f. 25> di un fine, il fine non è percepito in un'aspirazione disincarnata di cui fisserebbe il destino per attrazione altrettanto infallibilmente di una causa

¹ "Il suo" in sovrascrittura di "Il mio".

¹¹ "empiria" in sovrascrittura di "impero".

che fissa l'effetto. Se il determinismo del fine non si lascia convertire in determinismo della causa, è perché il concetto di fine non (si) separa^I da^{II} l'^{III}avventura da correre per raggiungerlo. Il fine non attira, ma è attirato e, per questo, presuppone il corpo in quanto mano che sappia cercarlo e che ~~p~~ rischia di mancarlo. L'esistenza della mano è la giuntura che collega il fine ultimo al mezzo primo che la mano cerca come strumento. Il corpo in quanto possibilità d'^{IV}una mano – e la corpo^V intero può sostituirsi alla mano –, esiste nella virtualità <f. 26> di questo movimento che si porta verso lo strumento.

Il brancolamento – opera per eccellenza della mano – realizza l'azione stessa della causa finale. Se l'attrazione che esercita un fine non si riduce interamente a una serie continua di ~~urti~~ {urti}, a una propulsione continua – è perché, si dice, l'idea della fine dirige il mettersi in moto delle cose. Ma questa idea di fine sarebbe un epifenomeno se non si manifestasse attraverso il modo in cui il primo urto è dato – spinta compiuta nel vuoto alla ventura. In realtà la rappresentazione del fine e il movimento della mano che si lancia verso di esso attraverso una distanza inesplorata, senza essere preceduta da un esploratore, non costituisc<ono> che un solo e medesimo evento e definiscono un essere che in seno al mondo in cui è insediato <f. 27> viene al mondo dall'al di qua del mondo<, > da una ~~interiorità ultima~~ {interiorità}. Il brancolamento rivela questa posizione del corpo che, allo stesso tempo, si integra nell'essere e rimane nei suoi interstizi, dovendo sempre varcare una distanza e mantenendovisi tutto solo.

Conclusione

{Ecco la d<omanda>}^{VI}<.> Accostare l'essere al livello della separazione non è forse accostarlo nella sua decadenza? La conoscenza

^I “separa” in sovrascrittura di “<xxpara>”.

^{II} “da” in sovrascrittura di “<da una?>”.

^{III} “l” in sovrascrittura di “<xx>”.

^{IV} “d” in sovrascrittura di “<di?>”.

^V “corpo” in sovrascrittura di “corporeità”. Si deve leggere: “il corpo intero”.

^{VI} Aggiunta scritta a penna a sfera ad inchiostro violetto, come l'aggiunta e la cancellatura precedente (scritte dapprima a penna stilografica ad inchiostro

metafisica che collega lo Stesso all'Altro risulterebbe da questa decadenza. L'esigenza parmenidea e spinoziana dell'unità sarebbe il proprio di ogni filosofia. L'essere metafisico [*métaphysique*] avrebbe dovuto assorbire l'essere metafisico [*métaphysicien*]. La separazione effettiva in cui comincia la metafisica proverrebbe da una colpa. La metafisica sarebbe una <f. 28>¹ tappa che l'essere separato percorre sul cammino di ritorno verso la sua fonte metafisica, momento di una storia che si concluderà con l'unione. La metafisica sarebbe un'Odissea e la sua inquietudine, il mal del ritorno, la nostalgia. Ma la filosofia dell'unità o dell'unione non ha mai saputo dire da dove venisse<ro> questa illusione e questa caduta accidentali, inconcepibili nell'Infinito, nell'Assoluto e nel Perfetto.

Concepire la separazione come decadenza o privazione o rottura provvisoria, è porre l'essere come una totalità, è pensarlo panoramicamente. Ogni desiderio, ogni aspirazione, indicherebbe una privazione. È qui, senza dubbio, una delle vie della metafisica greca. Ma la metafisica greca concepisce il Bene¹¹ come separato dalla totalità dell'essenza e, per questo, intravede (senza l'apporto alcuno di un presunto pensiero orientale) una strut-<dattiloscritto> tura tale che la totalità possa ammettere un al di là. Plotino ritorna a Parmenide quando immagina l'apparizione dell'essenza a partire dall'Uno attraverso l'emanazione e attraverso una discesa. Platone non deduce in alcun modo l'essere del Bene: egli pone la trascendenza come oltrepassante la totalità. Il posto del Bene al di sopra di ogni essenza è l'insegnamento più profondo – l'insegnamento definitivo – non della teologia, – ma della filosofia. Il paradosso della creazione in cui l'Infinito ammette un essere al di fuori di sé ~~e che esso non include~~ {perché rimane separato e} – perde allora tutta la sua audacia. <Fine del dattiloscritto> <f. 29> La separazione non è una semplice “caduta”. Relazioni migliori che quelle

nero e successivamente ripassate a penna sfera ad inchiostro violetto), mentre il resto del testo è scritto a penna stilografica ad inchiostro blu.

¹ Foglio manoscritto sulla cui parte inferiore Levinas ha incollato un ritaglio del foglio dattilografato che presenta una cancellatura e una correzione interlineare manoscritte.

¹¹ “Bene” in sovrascrittura di “bene”.

che agganciano formalmente – in astratto – una parte a un tutto, le relazioni di bontà si annunciano attraverso un'apparente lacerazione. Cos'è dunque il bene senza bontà se non un ideale estetico? E come è possibile la bontà senza separazione? La lacerazione conta solo se, con un pensiero astratto, si trattiene la finitudine della creatura, invece di situare la finitudine nella trascendenza in cui accede alla bontà. L'ontologia dell'esistenza umana – l'antropologia filosofica – non smette di parafrasare questo pensiero astratto insistendo, con pathos, sulla finitudine. In realtà si tratta di un ordine in cui la nozione stessa di Bene acquista soltanto un senso. Si tratta della società.

<f. 30> La relazione non collega termini che si completano, che, di conseguenza, si mancano reciprocamente (e che si obliano) nella totalità {ricostituita}, ma termini che in un certo senso bastano a se stessi, ~~vita di~~ esseri giunti al possesso di sé e che, di conseguenza, sono capaci di farne dono (~~Commento di <Rav>~~) {In un testo del Trattato “*Berakhot*” davanti alla pienezza dell'essere che un Giusto realizza, rimane posto per una benedizione che invoca la sua fecondità: possa egli generare la sua perfezione, possa donare il suo potere di donare.}¹¹

~~L'infinito non entra in una totalità (si nega ad ogni totalizzazione).~~ {L'infinito si nega ad ogni totalizzazione.} È proprio come resistente ad uno sguardo panoramico che è di fronte. L'essere separato è separato perché non può vederlo {l'Infinito} che di fronte. Può vederlo solo indirizzandosi a lui e può indirizzarsi a lui solo servendolo. Il pensiero che giunge all'infinito è la bontà. E questo riscatta quanto c'è di diminuzione nella contrazione creatrice¹² <f. 31> dell'Infinito. L'uomo può riscattare la creazione.

~~(Storia caldaica
della luna...)~~

¹ Sul verso di questo foglio, quanto costituisce sicuramente l'abbozzo della conclusione della conferenza (cfr. la fine del foglio 27): “Accostare l'essere al livello della separazione non è forse accostarlo nella sua decadenza? La conoscenza metafisica che collega lo Stesso all'Altro risulterebbe da questa decadenza. Da Parmenide attraverso Plotino, non giungiamo a pensare altrimenti.”. L'insieme è barrato con due tratti obliqui.

Un testo talmudico prevede un sacrificio che l'uomo può compiere per riscattare una colpa commessa da ~~la luna~~ Dio "ⁱ che ~~ha~~ { } Perⁱⁱ il fatto stesso dellaⁱⁱⁱ creazione, ~~ha creato la luna più~~ Dio^{iv} ha fatto nascere quanto è meno di lui – "ha diminuito la luna". Ma è proprio la creatura – è l'uomo – che può riscattare la colpa da cui è nato. La condizione di inferiorità che incombe sulla creatura {per ragioni puramente formali a partire} ~~riceve~~ dalla creazione, è "riparata" ~~con~~ {nell'} ordine che la creazione istituisce e che non si limita a questa ineguaglianza tra Creatore^v e creatura¹³.

<f. 32>^{vi} L'impossibilità <dattiloscritto> per l'essere trascendente e l'essere che ne è separato di partecipare allo stesso concetto, questa descrizione negativa della trascendenza è di Descartes. Infatti egli afferma il senso univoco nel quale il termine essere si applica a Dio e alla Creazione. Attraverso la teologia dell'analogia degli attributi del Medioevo, questa tesi risale alla concezione dell'unità solo analogica dell'essere in Aristotele. In Platone è nella trascendenza del Bene rispetto all'essere. La nozione dell'essere non è la più generale – il che vuol dire che l'abbraccio dell'essere o ontologia non è l'evento ultimo che capita all'uomo. Tutti coloro che speculano sull'irrazionalità della nozione di creazione nel pensiero greco e sull'esistenza di una logica speciale nella Bibbia dimenticano l'irrazionalità della trascendenza con cui si apre la filosofia di Platone. Questa avrebbe dovuto servire quale fondamento di una filosofia pluralista, vale a dire di una filosofia in cui la pluralità dell'essere

ⁱ Le virgolette di apertura non sono sicure.

ⁱⁱ "Per" in sovrascrittura di "per".

ⁱⁱⁱ "della" in sovrascrittura di "della sua".

^{iv} "Dio" in sovrascrittura di "ha".

^v "Creatore" in sovrascrittura di "creatura".

^{vi} I fogli che seguono erano graffiati insieme, a parte rispetto agli altri fogli di questa conferenza. Si tratta di fogli dattilografati che presentano interventi manoscritti. Sul foglio 32, lungo il margine di sinistra, Levinas ha scritto e cerchiato: "Allegati alla Conferenza sulla separazione". I fogli 32 e 33 non sono numerati. La numerazione dei fogli 34-37 (che riportano rispettivamente i numeri 1-13) non corrisponde a quella della conferenza, ma a quella dell'insieme da cui questi fogli sono stati estratti.

non si dilegua nel numero, né si integra in una <f. 33> totalità. Il rapporto che, nonostante l'impossibilità del tutto, sussiste nella separazione, è l'idea di infinito. L'idea e tutta la dimensione dell'interiorità concretizza<no> proprio la congiuntura che descriviamo: separazione assoluta nonostante il rapporto. L'idea di infinito è il primo pensiero, il pensiero originario¹. Il pensiero può compiersi solo se posto sempre di fronte ad Altri perché, se potesse cogliere la relazione stessa come un oggetto, ricostituirebbe proprio la totalità la cui impossibilità è l'esistenza stessa del pensiero. La visione dal di fuori compie la totalizzazione {~~essa~~ <xxxx>}. È una realtà che si totalizza, in cui di conseguenza manca l'intervallo della separazione – che può essere tema. Il fatto di divenire tema non si aggiunge alla totalizzazione ma è il compimento stesso della totalizzazione. La vita interiore stessa non può costituire la separazione che quando non può in nessun modo iscriversi in un registro oggettivo in cui si contabilizza. Studiando l'interiorità a partire dalla separazione, noi ~~proseguiamo un tentativo di~~ designiamo¹¹ un posto per il pensiero e per l'interiorità in una congiuntura che si descrive con nozioni in cui il pensiero non interviene.

Il pensiero – (e la dimensione dell'interiorità in cui questo si gioca – lo psichismo – è il fatto della separazione radicale, la resistenza che un essere oppone al suo ingresso in una totalità) – sembra anzitutto offrirsi a uno sguardo che lo concepisce come integrato in un tutto. In realtà non vi si integra che una volta morto. La vita gli lascia una riserva, un commiato interiore. La totalizzazione si compie solo nella storia, nella storia degli storiografi, vale a dire presso i sopravvissuti. La totalizzazione attraverso la storia presuppone che il tempo della storia sia l'ordine ultimo degli esseri. Il tempo della storia che permette all'uno di situare l'altro nel suo passato presuppone che la nascita e la <f. 34> morte definiscano un essere per un altro, perché è solo in questo modo che la nascita e la morte dell'uno e la durata che li riunisce possono essere per un altro un

¹ Quanto precede, ad esclusione della parola "totalità" con cui comincia il foglio, è barrato con una croce. La frase che segue è preceduta da una parentesi quadra manoscritta che segnala di andare a capo.

¹¹ "designiamo" in sovrascrittura di "designare".

semplice passato. La continuità della storia totalizza le esistenze. Il tempo della storia universale rimane come lo sfondo ontologico in cui le esistenze particolari si perdono<, > si complicano e in cui quantomeno le loro nascite si riepilogano. La nascita e la morte come momenti puntuali e l'intervallo che li separa si insediano in questo tempo universale dello storico che è un sopravvissuto.

Perché ci sia essere separato, perché la totalizzazione della storia non sia l'ultimo disegno dell'essere, occorre che la morte che, per il sopravvissuto, è fine, non sia soltanto questa fine; occorre che per il morire ci sia un'altra dimensione rispetto a quella che conduce alla fine come punto d'impatto nella durata del sopravvissuto. Questa dimensione è precisamente l'interiorizzazione<, > lo psichismo.

La separazione indica la possibilità per un essente ~~di insediarsi~~ di avere il suo destino, vale a dire di nascere e di morire senza che il posto di questa nascita e di questa morte ~~nel tempo~~ {si contabili<lizzi>} della storia universale ne contabilizzi l'essere <sic>¹. L'interiorità non è che un epifenomeno in cui essa è la possibilità stessa di una nascita e di una morte che non attingono affatto il loro significato nella storia. Il pensiero come tale è un "niente", puro pensiero, niente altro che pensiero. Per il tempo della storia esso è ~~il non-essere~~ in cui niente è impossibile, perché niente vi è possibile <-> "il tutto è possibile" della follia². Non un'essenza, non una possibilità dell'essere. Ma proprio per questo la possibilità di quanto è storicamente impossibile rovescerebbe il tempo storico attraverso la memoria³, attraverso la conoscenza e attraverso il rinvio della morte.

¹ In *Totalità e Infinito*, cit., pp. 53-54, si leggerà: "La separazione indica la possibilità per un *essente* di insediarsi e di avere il suo destino, vale a dire di nascere e di morire senza che il posto di questa nascita e di questa morte nel tempo della storia universale ne contabilizzi la realtà".

² In *Totalità e Infinito*, cit., p. 53, Levinas scriverà: "Nel tempo dello storiografo, l'interiorità è il non-essere in cui tutto è possibile, perché niente vi è impossibile – il 'tutto è possibile' della follia".

³ Cfr. *Totalità e Infinito*, cit., p. 54, in cui tutto ciò è espresso più chiaramente: "La memoria come rovesciamento del tempo storico è l'essenza dell'interiorità".

<f. 35> L'istante puntuale della nascita o della morte apre la porta di un'altra dimensione – lo psichismo. Rende possibile quanto nella totalità della storia è impossibile: Un essere separato, la nascita di un essere separato deve provenire dal nulla. Il cominciamento è un evento storicamente impossibile. Chi riceve l'essere, infatti, per ricevere deve già essere – ciò che è propriamente impossibile perché l'essere che riceve non lo ha. – L'attività è storicamente impossibile, poiché nella continuità storica l'attività marca ad ogni istante il vertice di una nuova origine. L'essere separato è separato solo perché proviene dal nulla, esiste come se traesse la sua origine da sé. Questo paradosso si compie con lo psichismo. La vita psichica come memoria permette di compiere il cominciamento. Con la memoria io fondo me stesso a posteriori, accolgo retrospettivamente quanto nel passato non aveva un soggetto per essere ricevuto. La memoria realizza l'impossibilità del cominciamento. La memoria a posteriori assume la passività del passato. La memoria come rovesciamento del tempo storico è l'essenza dell'interiorità. Nella totalità dello storiografo, la morte dell'Altro è una fine, il punto in cui l'essere separato si getta nella totalità e in cui, di conseguenza, il morire può essere ¹ sorpassato e passato – a partire dal quale continua nella sua eredità di cui il suo essere vivente non era che la costituzione. L'esistenza di un essere separato dipende dunque dalla resistenza ad un destino che consisterebbe nel “divenire nient'altro che passato<”>; La sua separazione è la sua libertà, un rifiuto di divenire quanto non possono assumere, di trasformarsi in puro passivo che compare in una contabilità estranea. L'angoscia della morte è in questa impossibilità di cessare, nell'ambiguità di un'assenza di tempo e di un tempo che misteriosamente rimane ancora. Morte che, di <f. 36> conseguenza, non si riduce alla fine di un essere. Ma quanto rimane ancora è di natura completamente differente dall'avvenire che si accoglie, che si proietta e che, in una certa misura, si trae da se stessi. Per un essere al quale tutto accade già in conformità con dei progetti – è l'evento assoluto. La morte pone davanti quanto è assolutamente *a posteriori*, che non si offre ad alcun potere, nemmeno a quello della negazione. Il morire è ango-

¹ “-” in sovrascrittura di “s”.

scia perché l'essere morendo non termina mentre termina. Non c'è più tempoⁱ, cioè non può più portare da nessuna parte i suoi passi e tuttavia non può nemmeno percepire il vuoto o il nulla – così va dove non si può andare, soffoca ma eternamente nel suo presente, vive la sua morte.

Questa non-corrispondenza della morte da una parte e, dall'altra, della fine che il sopravvissuto constata – non significa che l'esistenza mortale, ma incapace di porsiⁱⁱ, sarebbe ancora presente alla sua morte, che l'essere mortale sopravviva dopo che la sua morte ha suonato all'orologio comune agli uomini. Il non riferirsi al tempo comune della storia, significa che l'esistenza mortale si svolge in una dimensione che non corre parallelamente al tempo della storia e non si mette in rapporto ad essa come in rapporto all'assoluto. Ed è per questo che la vita tra la nascita e la morte non è una follia o un'assurdità o una fuga o una vigliaccheria. Scorre in una dimensione propria in cui ha un senso.

Non c'è essere separato se il Tempoⁱⁱⁱ dell'uno può cadere nel tempo dell'altro. È questo che esprime sempre negativamente l'idea dell'immortalità dell'anima: il rifiuto di cadere, morendo, nel tempo dell'altro, la liberazione del tempo personale rispetto al tempo comune. Osserviamo anche che se il rifiuto <f. 37> di integrarsi in maniera pura e semplice nella storia dovesse indicare la continuazione della vita dopo la morte o la sua preesistenza al suo cominciamento interpretando questa eternità secondo il tempo del sopravvissuto, manterremmo l'interiorità nella storia – e prenderemmo la separazione per un incidente ontologico.

La vita psichica ~~che rende possibile nascita e morte~~ – cioè la ~~separazione~~ – non è un attributo di cui alcuni esseri sono dotati. È una dimensione fondamentale dell'essere – di non-essenza, al di là del possibile e dell'impossibile. Quindi per la filosofia l'evento non deve essere solo fissato nel contesto della sua oggettività storica – ma anche a partire dal segreto che interrompe la continuità del tempo storico<,> delle intenzioni interiori. Il pluralismo – la socie-

ⁱ In *Totalità e Infinito*, cit., p. 54, si leggerà: "Non ha più tempo".

ⁱⁱ Si deve leggere "passare": cfr. *Totalità e Infinito*, cit., p. 55.

ⁱⁱⁱ "Tempo" in sovrascrittura di "tempo".

tà – non è possibile che a prezzo di questo segreto. Intervallo che è una terza nozione tra l'essere e il nulla – e fondamento profondo della coscienza e dell'inconscio. La morte non si oppone all'atto come la potenza. La sua originalità consiste nell'essere tra due tempi. Si sbaglierebbe, come fa Husserl, a situare questo tempo interiore nel tempo storico e a derivarne l'eternità dell'anima. Proponiamo di chiamare questo tempo interiore – il tempo morto.

Una tale situazione in cui una molteplicità di termini separati si rifiuta di unirsi, di formare una totalità, non ha niente di inventato. Noi sappiamo che è impossibile farsi un'idea della totalità umana poiché gli uomini hanno una vita interiore, chiusa a colui che tuttavia coglie i movimenti globali dei gruppi umani.

VIII

Al di là del possibile

Avvertenza su Al di là del possibile

L'insieme è raccolto in una busta di grande formato il cui timbro porta la data 9 luglio 1973 (il "3" è poco leggibile). Sulla busta, Levinas ha indicato, con una matita rossa, luogo, data e titolo della conferenza. All'interno si trova un primo insieme di 12 fogli manoscritti recto che presentano note verosimilmente preparatorie alla conferenza. È poi presente un secondo insieme composto da 20 fogli dattilografati con correzioni manoscritte a penna a sfera ad inchiostro blu, che contiene la conferenza propriamente detta.

Conferenza tenuta al Collège philosophique
il 27 I 1959

Al di là
del possibile¹

<Note>

<f. 1> Al di là del possibile

I. La concezione del possibile (il fatto “psicologico” di concepire il possibile) è una maniera in cui si produce (è e si mostra) la relazione tra ciò che è e ciò che non è.

Il potere – o la realizzazione del possibile si mantiene nella concezione del possibile – immaginazione, timore o speranza.

II. L'esistenza temporale dell'uomo si produce come rapporto tra ciò che è e ciò che non è.

In modo che ciò che non è – che dal punto di vista logico è puro nulla inqualificabile, non^{II} si mostra nella prospettiva temporale come puro nulla: il nulla del passato o dell'avvenire, è popolo^{III} di esseri passati o futuri. Il loro nulla non è inqualificabile, ma proprio un nulla di esseri passati o futuri non indifferenti all'essere e che bussano alla porta dell'essere sollecitando i nostri poteri di ripresa o di realizzazione.

III. Il tempo – produzione dell'essere a partire dal possibile – non compromette soltanto la solidità dell'essere <f. 2> immutabile

¹ Scritto sulla busta all'interno della quale si trovava la conferenza.

^{II} “non” in sovrascrittura di “non è”.

^{III} Leggere “popolato”.

che resta immutabile solo per un istante (Platone). Compromette ugualmente l'inconsistenza del nulla che non è più un puro niente.

IV. Così che il tempo indica: un'essenziale incompiutezza dell'essere, sempre troppo grande per una totalità – l'infinitudine dell'essere. Il tempo è l'infinitudine stessa di questo infinito. È il modo in cui l'essere che si produce (esiste e si mostra) come fatto, come già fatto e terminato – non è definitivo.

V. L'esistenza temporale dell'uomo può essere interpretata come l'evento ontologico di questo rapporto tra l'essere e ciò che ancora non è. Essa è stata interamente concepita come quanto trascorre in vista del possibile. Da cui la posizione dell'uomo come un io e la limitazione di questa esistenza egologica e che si esercita come un io da parte della morte che è, allo stesso tempo, la condizione e il limite del potere.

Porre il problema dell'al di là del possibile, non è reclamare l'impossibile – che sarebbe ancora un modo di rimanere nella filosofia del possibile trasformando l'impossibile in possibile – ma distinguere in alcune forme dell'esistenza umana una relazione totalmente altra con il nulla, conferire loro, insomma, una dignità almeno uguale a quella che si accorda al potere. A partire da qui, sia la soggettività, sia la sua posizione nei confronti della morte – assumeranno un altro significato.

VI. Ho detto che il potere – la relazione con il possibile – è una relazione con ciò che non è ma che non coincide con il nulla indifferenziato. Qual è il significato di questa relazione? La relazione tra ciò che è e ciò che non è – il potere – indica una incompiutezza essenziale dell'essere, cioè la sua infinitudine refrattaria alla totalizzazione. Ciò equivale ad un pluralismo, alla presenza dell'Altro di fronte allo Stesso. Il pluralismo è possibile solo se il di fronte non si riduce ad un accanto (visibile ad un terzo), attraverso il quale si ricostituisce una totalità. Quanto si chiama io è la maniera in cui concretamente l'idea astratta dell'infinito si produce nell'essere. L'infinito si produce per il fatto che un essere esiste come origine; quanto si compie nella sua novità, la quale non è possibile che

come responsabilità, il non-senescente per eccellenza. L'infinito si produce dunque nell'io sempre responsabile – di una responsabilità inalienabile – di fronte ad Altri: con la bontà. La libertà dell'io responsabile – non ne esiste un'altra – è ciò per cui l'essere non è mai definitivo, mai fatto. <f. 4> La morte attraverso cui l'io è infine cambiato in se stesso dall'eternità, è anche l'istante in cui l'io sembra strappato alla sua funzione di io.

VII. L'idea del possibile e del potere – come pure l'idea del soggetto cosciente – non è l'ultima caratteristica dell'Io – non è la produzione ultima dell'esistenza infinita dell'essere – non è l'ultima caratteristica del tempo, ma il modo in cui l'infinitazione dell'essere si produce davanti alla morte.

La distanza riguardo all'essere non è semplicemente una distanza spaziale – ma il mantenimento del possibile in seno all'essere. Essa è negata nella morte. La morte non è la negazione dell'essere, ma la distanza riguardo all'essere.

VIII (ad VI) La soggettività limitata può giustificarsi consegnandosi all'universalità in cui¹ appare altrimenti rispetto a come si sente nella sua particolarità (piuttosto nella sua personalità)? Se così fosse prodursi veramente – in verità – sarebbe accettare il giudizio della storia. – Ma in realtà <l'> io non appare nel giudizio della storia che in terza persona. Il suo giudizio si presenta come se la storia fosse interrotta rispetto alla storia del visibile. Ora, vedere veramente, è vedere l'invisibile – non l'anima, ma l'affronto, l'essenzialmente <f. 5> nascosto. – Non posso essere giudicato dall'Altro e tuttavia rimanere in prima persona? – Difendendomi. Al logos coerente, oppongo l'apologia. Difendendomi, faccio parte io stesso della "giuria", in quanto io vi sono richiesto. La bontà è indispensabile al giudizio. Essa non consiste nel perdonarmi, ma nell'invocare la mia più personale persona – la mia responsabilità infinita o la mia bontà.

¹ "in cui" in sovrascrittura di "che".

Andare al di là del possibile – non è accettare il giudizio della storia e vedersi come essere riflesso nei miei diritti – ma essere riconosciuto nella mia più individuale personalità.

IX. Nella fecondità – oltre il possibile, l'io si pone non come <f. 6> soggetto di un'attività orientata verso il visibile. – L'io che si orienta verso il visibile, sottomesso al giudizio già anonimo della storia – era l'uomo dei filosofi.

Ma inchinandosi davanti al visibile – o davanti alle evidenze – o davanti al razionale – cercava in queste evidenze la verità del suo essere. Poiché la morte si beffava della sua pretesa di coincidere con l'essere; lo invitava a cercare nel visibile la verità del suo essere. Ora, nella fecondità, oltre il possibile, l'io non si pone contro la ragione. Riconoscendo i limiti del possibile non si lascia necessariamente guidare dall'opinione. Rimane ancora l'io del filosofo <f. 7> mantenendosi come origine delle norme che si dà.

Ma non è, tuttavia, il soggetto che, davanti al possibile, torna a sé per beneficiare della realizzazione che prevede un grazie (Nietzsche)¹. E in questo senso rimarrebbe ragionevole.

È dell'Io del Desiderio senza soddisfazione che si è parlato spesso qui².

X. Andare al di là del possibile è porre l'io come bontà, come indispensabile al giudizio che sollecita la sua apologia.

Il giudizio è per sempre insondabile. Il che non è puramente <f. 8> negativo. Poiché significa: il giudizio è sottomesso all'eterno oltrepassamento della bontà con la bontà in un Io, di conseguenza, inestinguibile, che non è interrotto dalla morte. Ma non si prolunga in potere bensì in fecondità.

XI. A partire dalla dimensione temporale che apre la fecondità, la soggettività non è una limitazione dell'essere, limitazione che lo sviluppo storico oltrepassa.

Il giudizio che sollecita il soggetto mortale che, a causa della sua mortalità, in verità non può coincidere con i suoi poteri, non è il giudizio visibile della storia, ma un'insondabile profondità che, positivamente e infinitamente, si compie con la bontà gratuita, con il

Desiderio della soggettività, indispensabile al giudizio e che non si dissolve in lui.

<f. 9> Il giudizio esige la soggettività che ne è lo strumento. Senza la soggettività – senza la bontà che la presuppone – il giudizio non è una risposta all'apologia, ma una legalità anonima – un diritto – in cui l'essere, invece di prodursi infinitamente (come infinito), si irrigidisce come definitivo.

XIII.¹ La soggettività è un modo in cui si produce l'infinito. Essa si gioca davanti ad una morte imprevedibile, come un giudizio – impossibile da divinare e da stabilire –; si gioca per altri che non è possibile integrare nella propria storia anche quando ci è utile; in una storia le cui ore non possono essere calcolate come se fossero passate. È quanto dice un vecchio testo descrivendo l'uomo³.

XIV. L'ignoto è limitazione e finitudine per un'umanità che comprende se stessa <f. 10> come potere, come relazione con la visibilità del possibile, cioè che comprende la propria soggettività a partire dalla morte.

Esso è, al contrario, il compimento stesso dell'infinitudine dell'essere, se il tempo è il mio tempo nella fecondità, se la soggettività è fecondità.

Forse il testo che cito⁴ significa semplicemente che la finitudine dell'esistenza è praticamente per il soggetto un'esistenza infinita, un tempo sempre aperto e, di conseguenza, bisogna vivere come se la morte non ci fosse, come se non ce ne fosse al livello della soggettività e dell'io e non soltanto al livello della ragione e che, di conseguenza, ~~come se~~ la bontà non deve essere misurata con le norme degli eventi che, al contrario, la alienano – che la morale non deve conformarsi alla storia. Non sono in contraddizione. Questo è quanto si doveva dimostrare.

¹ Il fatto che si passi dal § XI al § XIII è dovuto sicuramente ad un errore di disattenzione, perché è poco probabile che il capoverso all'inizio del foglio 9 sia la fine di un § XII che comparirebbe su un foglio mancante. Questo capoverso è il logico proseguimento del precedente, con cui termina il foglio 8.

<f. 11> XV. Il ricorso all'istituzione nell'intervallo o nel rinvio che produce la pazienza, significa<no> un'uscita da sé e una possibilità di vedersi dal di fuori. L'apparizione del soggetto nella storia è anche un oltrepassamento dei poteri; un riferimento al ragionevole. Ma l'apparizione nella storia falsa la soggettività del soggetto che appare in terza persona.

(ad VIII)

<f. 12>⁵

מכילתא שמות בשלח פרשה ו

שבעת דברים וכוסיו מבני אדם ואלו הן: יום המיתה ויום הנחמה ועומק הדין
ואין אדם יודע במה משתכך ואין אדם יודע מה בלבו של חברו ומלכות בית
דוד אימתי תחזור למקומה ומלכות חייבת אימתי תעקר

אביארתא - שמואל - בעלמא פרימא

שגרת דבריום זכאסין / אבא אצק
ואלא ק' י'ק המיתב / ו'ק פתחא
אחמק רבין / ואין אצק י'ק
באורא משרב / ואין אצק י'ק
א'ק קאן ט' חבין / וא'ק א'ק א'ק
א'ק א'ק א'ק א'ק / וא'ק א'ק א'ק

<f. 1> Al di là del possibile
Conferenza tenuta al Collège philosophique
il 27 gennaio 1959.

Perché cercare al di là del possibile? La dignità e la libertà umana non consistono semplicemente nel potere? Percepire, scegliere e cogliere possibili – essere ragionevole – è in effetti la maniera in cui si produce un'origine e per questo una direzione o un senso nell'anarchia degli elementi. Utilizzo il termine “prodursi” nel doppio senso che denota, allo stesso tempo, l'essere di una cosa e la sua manifestazione.

Il potere è la maniera in cui si produce un'origine, un principio nell'anarchia degli elementi che, da se stessi, non vanno da nessuna parte: questo cielo, questo mare, questo vento, questa luce, questa notte. I loro turbini, gli scompigli, i beccheggi o le oscillazioni, il loro ondeggiare, investono il caos del c'è [*il y a*]. L'origine e il senso si producono sotto le specie di un essente. L'essente come tale si riprende dall'essere anonimo in cui si immerge o si inabissa. Si riprende potendo su questi elementi anonimi, assumendoli e, di conseguenza, ricominciando sempre, risorgendo all'origine di quanto accade. L'origine si produce sotto le specie di un essente e l'essente si produce sotto le specie del potere. Si produce come soggettività o come io. Essere in maniera da produrre una soggettività è, nonostante tutto ciò che è accaduto, cominciare soltanto, non prodursi definitivamente; detto altrimenti, è essere infinitamente. Essere infinito non è un prolungamento infinito della serie di istanti di cui ciascuno sarebbe definitivo; è nel non-definitivo di ciascuno di questi istanti, revocabile nella sua stessa produzione – quanto si produce sotto le specie di una soggettività. La soggettività non è <f. 2> la marca dell'essere finito, è l'infinitudine stessa dell'essere. Ma¹ {se} la soggettività si produce con il potere – la domanda ritorna – come cercare al di là del potere? Come cercare al di là dell'infinito?

A meno di constatare che l'invecchiamento e la morte non si curano del potere e che l'essere contro la morte, che è nell'essenza

¹ “Ma” in sovrascrittura di “Quindi”.

del potere, si aliena nella morte, e che così la maniera in cui l'io o l'origine, in cui l'esistere infinito si produce attraverso i poteri e attraverso la volontà che li riunisce<, > non è una produzione vera. A meno di chiedersi se prodursi come origine e come soggettività rimettendo in causa il definitivo dell'esistenza, è prodursi sempre sotto le specie del potere e se l'origine in cui si produce {"l'infinitamente-essere"} non è che potenza, se altre relazioni oltre ai poteri non conducano più lontano della potenza sequestrante dei possibili. Al di là del possibile, non reclamiamo come Kierkegaard o Šestov l'impossibile⁶. D'altra parte, reclamare l'impossibile è aggrapparsi ancora al potere sperando di trasformare l'impossibile in possibile.

La relazione sarà in due parti.

Nella prima, si mostrerà in che modo la concezione del possibile si produce e si mantiene contro la morte che tuttavia la aliena e la riduce alla sua soggettività nel senso di non-verità.

Nella seconda, si abbozzerà il piano di una relazione che, al di là del possibile e del potere, assicura la soggettività o l'origine che si producono nella verità, in cui l'essere che si libera di sé – infinitamente ricomincia, vale a dire infinitamente è.

<f. 3> In tutta la tradizione filosofica e religiosa la morte si interpreta sia come passaggio al nulla, sia come passaggio ad un'esistenza altra che prosegue in un nuovo scenario. La morte è così pensata nell'alternativa tra l'essere e il nulla. È possibile contestare ciò in maniera seria? È possibile contestare che *tertium non datur*? Sicuramente no.

E tuttavia la mia relazione con la morte non si riferisce a questa alternativa. Essere oⁱ nulla – non ne so niente. Altri che muore scompare dal mondo empirico in cui io continuo a cambiare. La morte come nulla mi è data nell'Altro. E Franz Rosenzweig ha potuto scrivere che la Morte è essenzialmente il fatto degli altri:ⁱⁱ cheⁱⁱⁱ l'Altro è colui che, per eccellenza, muore⁷. La mia morte non si deduce per analogia dalla morte degli altri. La negazione della mia

ⁱ "o" in sovrascrittura di "al".

ⁱⁱ ":" in sovrascrittura di ".".

ⁱⁱⁱ "che" in sovrascrittura di "Che".

morte non è una negazione di essere o di nulla, ma una negazione di poteri. Essa minaccia non come ~~risultato~~ {conseguenza} del nulla che annuncia la morte, ma direttamente. Si iscrive in una paura che è paura di una minaccia. La conoscenza del minacciante come minacciante precede ogni esperienza argomentata sulla morte d'altri – (cosa che, in linguaggio naturalista, si può esprimere dicendo che noi conosciamo istintivamente la nostra morte). Non è il sapere della morte che definisce la minaccia. Nell'imminenza della morte, in questo movimento di avvicinamento che la minaccia descrive originariamente e che la paura misura (e che non è avvicinarsi del nulla) si articola, per così dire, il "sapere della morte" <.> Esso¹ non è sapere del nulla – cosa che sarebbe un potere e fosse pure il potere dell'impossibilità dell'essere heideggeriano⁸.

L'imminenza della minaccia non proviene da un punto preciso dell'avvenire *Ultima Latet*⁹. Il carattere imprevedibile dell'istante ultimo <f. 4> non è soltanto negativo, come se provenisse da un'ignoranza empirica, dall'orizzonte limitato della nostra intelligenza e che un'intelligenza più grande avrebbe potuto sormontare. Il carattere imprevedibile della morte proviene dal fatto che questa non sta in nessun orizzonte. Non è più il visibile. Non si offre ad alcuna presa. Non è un possibile. È essenzialmente ciò che mi afferra senza lasciarmi la chance che la lotta lascia ancora, poiché nella lotta quanto mi agguanta è anche ciò che afferro. La lotta è reciprocità. Alla morte sono esposto come alla violenza assoluta. Essa è un assassinio nella notte.

La morte non è soltanto ignorata; il suo segreto è custodito da potenze ostili e malevole, più astute, più sagge di me, assolutamente altre e, ~~soltanto~~ {proprio} per questo, ostili. Non sono le cose che me la danno, le cose già sottomesse al lavoro e percepibili, ostacoli piuttosto che minacce. Così che la solitudine della morte non è la scomparsa di Altri: essa si mantiene in una coscienza dell'ostilità e proprio per questo rende ancora possibile un appello ad altri, alla sua amicizia, al rimedio. La minaccia della morte è come la minaccia di altri, a cui proprio per questa ragione faccio appello. La morte è data nella paura di qualcuno. Una prospettiva sociale si mantiene

¹ "Esso" in sovrascrittura di "che".

nella minaccia. Non sprofonda nell'angoscia che la trasformerebbe in nullificazione del nulla. L'essere per la morte nella paura non è la relazione con il nulla ma con quanto è contro di me.

<f. 5> Ma la morte di cosa mi minaccia? Del nulla o del ricominciamento? Non so. In questa impossibilità di conoscere il dopo della mia morte risiede l'essenza dell'istante supremo. La fine minacciata dalla morte è minaccia proprio perché dopo niente è visibile; se un dopo fosse visibile, l'istante della mia morte si assumerebbe come un possibile. La mia morte è l'istante che io {non} posso assolutamente cogliere, "che supera la nostra portata", come direbbe Montaigne¹⁰; niente indica che questa fine del potere sia una fine dell'essere, come niente indica che l'essere abbia un senso dopo la morte. *Ultima Latet* – contrariamente a tutti gli istanti della mia vita che si dispiegano tra la mia nascita e la mia morte e che possono essere ricordati o anticipati! Sono tutti essenzialmente cogliibili. La mia morte arriva in un istante sul quale, in nessuna maniera, posso esercitare il mio potere. Essa non è un ostacolo contro il quale urto e che, in questo urto, almeno tocco, e che, superandolo o sopportandolo, integro nella mia vita e di cui, in questo modo, sospenderei l'alterità. La morte è una minaccia che si avvicina a me segretamente; il suo segreto la determina – si avvicina senza poter essere assunta; in modo che il tempo che mi separa dalla mia morte si assottiglia e nello stesso tempo non cessa di assottigliarsi, comporta come un ultimo intervallo che la mia coscienza non può varcare e in cui in qualche maniera si produrrà un salto dalla morte a me. Sorpresa che ci accade nella notte: l'ultimo quarto d'ora è sottratto al potere, alla vigilanza, all'attenzione, alla visibilità¹. L'ultimo tratto di cammino si farà senza di me, il tempo della morte scorre a monte. L'io nella sua proiezione verso l'avvenire è sconvolto da un movimento d'imminenza, da quanto è pura minaccia o morte e che mi giunge da un'assoluta alterità. Così in un racconto di Edgar Poe, mentre le mura <f. 6> che circondano il narratore si avvicinano senza sosta, egli vede la morte con lo sguardo che, come

¹ Levinas pone qui un richiamo di nota in calce. Ecco il testo, manoscritto, della nota: "1) I romanzi di Blanchot evocano spesso una <in sovrascrittura di "questa"> lotta con la morte per mezzo dell'attenzione e della vigilanza<.>".

sguardo, possiede sempre un'estensione davanti a sé, ma percepisce anche l'ininterrotto avvicinarsi di un istante infinitamente futuro per l'io che lo attende¹¹. *Ultima Latet*. La morte in un movimento controcorrente cancellerà questa distanza infinitesimale ma non varcabile. Questa interferenza di movimenti opposti attraverso la distanza che mi separa dall'istante supremo distingue il "non ancora" e l'intervallo del tempo che l'avvicinarsi della minaccia opprime, dalla distanza spaziale distesa come un paesaggio calmo davanti al quale i miei passi possono arrestarsi.

Ma l'imminenza è insieme minaccia e rinvio. Preme e lascia tempo. Il tempo è questo rinvio originario. Essere temporale è, insieme, essere per la morte e avere ancora tempo, essere contro la morte, avere delle possibilità. Nella maniera in cui la minaccia mi colpisce, nell'imminenza, risiede la mia messa in questione con la minaccia e l'essenza della paura. È una relazione con un istante il cui carattere eccezionale non riguarda il fatto che si trova sulla soglia del nulla o di una rinascita, ma nel fatto che nella vita esso è l'impossibilità di ogni possibilità (e non la possibilità dell'impossibilità ~~di ogni possibilità~~ {come vuole Heidegger}). In questa relazione si rivela la passività {totale a fianco della quale la passività} della sensibilità che si trasforma in attività non è che una pallida imitazione della passività. La volontà, principio dei poteri, unisce dunque una contraddizione: immunità contro ogni attacco esteriore al punto da porsi increata e immortale, dotata di una forza al di sopra di ogni forza quantificabile (niente di meno è attestato dalla coscienza di sé in cui l'essere si rifugia inviolabile: "nulla mi farà vacillare" {salmo 30})¹² e una permanente fallibilità di questa inviolabile sovranità davanti alla suprema violenza al punto che l'essere volontario si presta a tecniche di seduzione, di propaganda e di tortura.

Questa rovina è più radicale del peccato poiché minaccia la volontà nella sua struttura di volontà, nella sua dignità di origine e di identità. Ma, allo stesso tempo, è infinitamente meno radicale perché è solo minacciante, eternamente rinviata. È coscienza. La coscienza è resistenza alla violenza, perché lascia il tempo necessario per prevenirla. La libertà umana risiede nell'avvenire, sempre ancora minimalmente avvenire, della sua non-libertà nella coscienza – previsione della violenza, imminente ma attraverso il tempo

che tuttavia resta. Essere cosciente è avere tempo. Non sopravanzare il presente, anticipando o affrettando l'avvenire, ma mantenere una distanza nei confronti del presente. Avere tempo e avere coscienza, è rapportarsi all'essere come all'essere a venire, mantenere una distanza riguardo all'essere pur subendone già la morsa. Essere libero è avere tempo per prevenire la propria rovina sotto la minaccia della violenza.

Il tempo, dunque, è il fatto che l'istante dell'essere è ancora preparatorio, che è ancora prima, che niente è definitivo. Il tempo è coscienza proprio perché fraziona incessantemente l'istante in modo che quanto è non è ancora definitivamente, mi è ancora futuro. Un istante non abbraccia l'altro per formare un presente. L'identità del presente si fraziona in un'inesauribile molteplicità di possibili che sospendono l'istante. E questo dà un senso all'iniziativa che niente di definitivo paralizza; e alla consolazione, perché come anche una sola lacrima – ancorché cancellata – potrebbe essere dimenticata, come la riparazione potrebbe avere un minor <f. 8> valore se non riparasse l'istante stesso, se lo lasciasse fuggire nel suo essere, se il dolore che brilla nella lacrima non esistesse¹ “in attesa”<,> se non esistesse da un essere ancora provvisorio, se il presente fosse compiuto. Un vecchio testo qabbalistico rappresenta gli istanti del tempo come generanti, in funzione delle nostre virtù e delle nostre debolezze, angeli o demoni – esseri personali il cui bene e male non si bilancerebbe come l'attivo e il passivo di una contabilità, ma che esistono come persone non sostituibili le une alle altre¹³.

La situazione eccezionale in cui il male, sempre futuro, diviene presente – il limite della coscienza – è nella sofferenza cosiddetta fisica. Ci ritroviamo in essa “con le spalle” all'essere. Non conosciamo la sofferenza soltanto come una sensazione sgradevole che accompagna il fatto di essere costretti e urtati. Questo fatto è la sofferenza stessa, il “senza uscita” del contatto. Tutta l'intensità della sofferenza dipende dall'impossibilità di sfuggirle, di proteggersi in se stessi contro se stessi. Qui la negazione soltanto futura della volontà nella paura, l'imminenza di quanto si sottrae al potere, si inse-

¹ “non esistesse”, in sovrascrittura di “non esistendo”, corregge sicuramente un errore di battitura.

risce nel presente. È qui che l'altro mi coglie, che il mondo affetta, tocca la volontà. Nella paura, la morte era futura, testimoniava di una distanza che si stendeva tra la morte e noi; la sofferenza, al contrario, realizza una prossimità estrema, l'essere che minaccia sfiora la volontà. La sofferenza è l'azione della realtà sull'in-sé della volontà. Essa è disperata, vira in sottomissione totale alla volontà di altri.

Ma noi siamo presenti in questo viraggio dell'io in cosa; siamo, nello stesso tempo, cosa e ancora o già a distanza dalla nostra <f. 9> reificazione. La sofferenza è ancora ambigua. È già il presente del male che agisce sul per sé della volontà ma, in un certo senso, è già dopo questo male e può virare in volontà eroica. Questa situazione in cui la coscienza è privata di ogni libertà di movimento, ma in cui è già liberata dalla morte; questa passività ultima che si trasforma tuttavia disperatamente in quanto è al di là di ogni atto e in speranza – è la pazienza – la passività in senso eminente e{,} tuttavia{,} il dominio stesso. Nella pazienza si compie un disimpegno in seno all'impegno – che non è né l'impassibilità di una contemplazione che sorvola sulla storia, né l'impegno senza ritorno nella sua oggettività visibile. L'essere che mi violenta e che mi trattiene non è ancora su di me, continua a minacciare a partire dall'avvenire, non è ancora su di me, è solo cosciente e tuttavia {non} mi tocca più e in questo senso la pazienza è la nascita latente di una coscienza che è già al di là del possibile.

Ma la pazienza non rinvia ad una relazione con l'essere – ad una relazione che non somiglia più ad una conoscenza di cose o di esseri che si mantengono sempre al di qua del possibile in un orizzonte? Proveremo a mostrare tale relazione – che non è una fede soggettiva né una vaga speranza – ma quanto apre soltanto la dimensione stessa di un tempo al di là del possibile in cui viene a porsi il tempo della fede e della speranza.

Ancora sotto un altro aspetto la concezione del possibile è giocata dall'essere stesso di cui sospende l'anarchia: la coscienza che rende non definitivo e di conseguenza infinito l'essere si contraddice <f. 10> nel definitivo del suo proprio declino.

Il tempo che è il rinvio – nel senso eminente del termine – e che si produce come coscienza – non è a sua volta produzione di sene-

scenza nel soggetto? Il declino sarebbe il definitivo che si accumula nel tempo: questo tempo che rimette in questione il definitivo dell'essere, che rinvia l'inevitabile – è l'irreversibilità stessa. Non ci si può accontentare di memoria? Il passato non è più revocato che evocato? Viene forse a ristabilire i possibili già sacrificati alla realizzazione? È nella ricerca del tempo perduto – la ripresa del passato come possibile? Il recupero di tutte le occasioni mancate{?} Ci si può accontentare di memoria{?}

Ma la memoria non sfugge né al declino né alla morte.

Il potere<,> {in cui} si produce nell'essere l'origine, una coincidenza con sé, una libertà nei confronti di tutto ciò che accade non si sa da dove né per dove, sfugge dunque alla sua propria potenza. A partire dall'origine, l'essere si mantiene e si coglie cioè si produce in verità – ma anche non si mantiene e non si produce che nella coscienza illusa dalla morte e sfiorita dai giorni, vale a dire si produce solo soggettivamente. È possibile trovare al di fuori della coscienza e altrimenti che come potere una relazione inalienabile dalla morte che non si iscriverà come senescenza irreversibile nel soggetto in cui comincia?

L'intensità del problema risiede nella doppia necessità, da una parte, di mantenere un cominciamento di cui il potere sia la produzione, di mantenere l'io senza il quale non ci sarebbe verità{;} e, dall'altra, nella necessità di proibire a questa relazione che <f. 11> comincia nell'io di rifluire verso l'io, di proibirgli di invecchiare{,} di sottrarre all'io la sua soggettività per permettergli di prodursi in verità.

È possibile comprendere l'io non come una lotta disperata contro la morte, né come sopravvissuta alla morte, – anima immortale (cosa che significherebbe un miracoloso trionfo di una soggettività essenzialmente alienabile) – ma come suscitata dalla rinuncia stessa alla sua soggettività, dalla sua ricerca della verità? L'abbiamo intravisto nella pazienza il cui fondamento ultimo è una responsabilità infinita davanti all'infinito dell'altro, la quale si compie come bontà e di conseguenza come io. Un giorno ne parleremo¹⁴. Ma l'io della bontà {esige una dimensione che lo conduce al di là del possibile} il cui al di qua è inevitabilmente alienato dall'impossibile. Alla pazienza occorre un rapporto positivo con l'avvenire, senza che ciò sia all'avvenire dei possibili.

La relazione che soddisfa così tante esigenze contraddittorie ci sembra inscritta nella relazione erotica e nella fecondità del soggetto – che non bisogna analizzare in termini di conoscenza – come se fosse questione di “relazioni con il possibile”.

Il cammino verso l'avvenire dell'erotico – non assomiglia all'anticipazione di un possibile ed esige uno stile {e} del{le} “categorie nuove”. Ne tracciamo subito un abbozzo.

Ma cosa curiosa! La filosofia del biologico – quando oltrepassa il meccanicismo, si ripiega sul finalismo e su una dialettica della parte e del tutto. Che lo slancio vitale si propaghi attraverso la separazione degli individui, che la sua traiettoria sia discontinua – cioè che nella sua articolazione presupponga gli intervalli della sessualità e un dualismo specifico – rimane senza considerazione seria. Quando, con Freud, la sessualità è trattata sul piano umano, essa è abbassata al rango di una ricerca del piacere senza {che} mai l'intenzionalità della voluttà verso i ~~fini siano~~ il {futuro sia} nemmeno sospettato¹. Si presenta il piacere come già modellato, si ragiona a partire da lui su stati e atti che lo assumono quale fine o causa. Quanto rimane inosservato è che l'erotico – sia nel rapporto tra i sessi sia nella paternità – ritaglia la realtà in relazioni irriducibili ai rapporti di genere e di specie, di parte e di tutto, di azione e di passione, di verità e di errore; che attraverso la sessualità il soggetto entra in rapporto con quanto è assolutamente altro – con un'alterità di un tipo imprevedibile secondo la logica – con quanto rimane altro nella relazione senza mai convertirsi in “mio”; – e che tuttavia questa relazione non ha niente di estatico, poiché il patetico della voluttà è costituito da dualità.

Già dal mio antico lavoro su “Il Tempo e l'Altro”¹⁵, ho tentato di vedere nell'erotica e nella paternità – {(})dialetticamente opposte come istante e durata e riconciliate nella meraviglia umana della famiglia {che non è soltanto un ragionevole accomodamento dell'animalità} {ma} una struttura che lo Stato non saprebbe né congedare (nonostante Platone){,} né far esistere in vista della sua propria scomparsa (nonostante Hegel) – come la fonte del tempo umano e di una nuova nozione di soggetto. A partire dall'amore e

¹ Leggere “sospettata”.

dalla paternità, il soggetto, {} mentre assicura un'origine all'esistenza anarchica, cioè mentre ri-comincia daccapo cioè di nuovo {mentre} conserva lo statuto di essente, mentre si libera eternamente di se stesso {}, il soggetto non ricomincia più dal fatto di cogliere dei possibili accontentandosi, ritrovandosi lo Stesso nella sua libertà come il soggetto idea<f. 13>lista e anche {come il} *Dasein* heideggeriano. Il soggetto si libera nella gratuità del desiderio che non può soddisfare se stesso, che si soddisfa solo con questo stesso desiderio insoddisfatto, che è bontà.

Per concludere, vorrei presentare alcuni tratti di una fenomenologia dell'*eros* e della paternità in cui si tratteggia questo tempo della bontà che è al di là del possibile.

Altri mirato nell'amore è mirato nella sua debolezza. La debolezza non configura qui il grado inferiore di un attributo qualunque, la deficienza relativa di una determinazione comune a me e agli altri. È anteriore alla manifestazione degli attributi e qualifica l'alterità stessa. Amare è temere per l'Altro, portare soccorso alla sua debolezza. Questa debolezza è l'epifania stessa dell'Amato che ne fa un'Amata. La femminilità – non è un attributo che si aggiunge a un oggetto o a un Tu. È immediatamente il correlativo dell'Amore, in modo che – c'è mutamento dal maschile al femminile nella relazione amorosa – mentre sia l'oggetto sia il Tu sono maschili o neutri – gli unici generi riconosciuti dalla logica formale.

L'epifania dell'Amata è il regime del suo tendere. La sua maniera è una fragilità estrema: è vulnerabile. La sua produzione consiste nell'esporci alla ferita, nel manifestarsi al limite dell'essere e del non essere; dolce calore in cui l'essere si dissipa in irradiazione, come il "lieve incarnato" delle ninfe ne "Il pomeriggio di un fauno" che "alia in aria"¹⁶ sopito in sonni folti, disindividualizzandosi e alleggerendosi del suo peso d'essere, già evanescenza e deliquio, fuga in sé nel seno stesso della sua manifestazione. E in questa fuga, l'Altro è l'Altro, straniero al mondo che è troppo grossolano o troppo offensivo per lui.

<f. 14> L'atteggiamento dell'amante davanti a questa debolezza della femminilità non è né compassione né impassibilità, ma premura nella compassione – la premura della carezza.

La carezza al pari del contatto è sensibilità. Ma la carezza trascende il sensibile. Non che consista nel sentire al di là del sentito, non nel sentire più in profondità dei sensi, nell'impadronirsi di un nutrimento sublime, ma nel conservare con questo sentito ultimo l'intenzione che si orienta verso il nutrimento. La carezza consiste nel non impadronirsi di niente – nel sollecitare quanto sfugge, quanto si sottrae come se non fosse ancora. Non che la carezza cerchi di dominare una libertà ostile – di farne il suo oggetto o strapparle un consenso<.> {La carezza cerca al di là del <consenso>¹} o della resistenza di una libertà – quanto non è ancora, un meno che niente “rinchiuso” e sonnecchiante al di là dell'avvenire e di conseguenza “a venire” tutt'altrimenti rispetto al possibile che si offre all'anticipazione. La profanazione che si insinua nella carezza testimonia l'originalità di questa dimensione dell'assenza che non è il vuoto di un nulla astratto. Come se questo nulla non fosse puro ma, in un certo senso, avvenire, vale a dire come se si riferisse all'essere, ma a modo suo, come se le assenze dell'avvenire non fossero tutte sullo stesso piano.

La carezza non è né un rapporto con una persona, né un rapporto con una cosa. Si perde in un essere che sfuma in irradiazione, che si dissipa¹¹ in sogno impersonale, senza volontà e anche senza resistenza, di una passività, di un anonimato già animale o infantile, interamente verso la morte. La volontà del tendere si produce nella sua evanescenza, come radicata in un'animalità che ignora la sua morte, immersa fin nel suo morire nella falsa sicurezza dell'e <f. 15> lementale, nell'infantile che non sa cosa gli succede. Ma è anche una profondità vertiginosa di quanto non è ancora<,> che non è, ma di una non-esistenza che non ha con l'essere la parentela di un'idea o di un progetto e che sarebbe ancora, a qualunque titolo, l'avatar di quanto è. La carezza mira il tendere che non ha più lo statuto di un essente, uscito da numeri e da esseri che non è

¹ Viene aggiunta la parola “consenso”, omessa da Levinas. In *Totalità e Infinito*, cit., p. 265, si leggerà: “La carezza cerca al di là del consenso o della resistenza di una libertà...”.

¹¹ “dissipa” in sovrascrittura di “tratteggia”.

nemmeno la qualità di un essente¹, ma una maniera, la maniera di mantenersi nella morte, nella *no man's land* tra essere e non ancora essere. Ed è qui la debolezza essenziale dell'Amata che si produce come vulnerabile e mortale.

Ma proprio attraverso l'evanescenza e il deliquio del tendere, il soggetto non si proietta verso l'avvenire dei possibili, non è sollecitato come potere. Il "non-ancora-essere" non si dispone nello stesso avvenire in cui tutto ciò che posso realizzare già urge e si offre alle mie anticipazioni, scintilla nella luce. Il "non-ancora-essere" non è affatto un possibile. La carezza non è un'attività che coglie un possibile. La sua intenzione non è una messa in luce e non si pone nella luce. È interamente passione – compatisce fino alla passività, alla sofferenza, all'evanescenza del tendere; muore di questa morte e soffre di questa sofferenza. È commozione, che è una sofferenza senza sofferenza che già si consola, che si compiace nella sua sofferenza. La commozione è una pietà che si compiace, un piacere, una sofferenza trasformata in felicità – la voluttà.

<f. 16> La trascendenza estrema della voluttà al di là dell'avvenire dei possibili analizzata fin qui nell'amore è una stilizzazione. Nel godimento, lo slancio non è così puro e vacilla. L'avventura per eccellenza è anche una predestinazione. L'essere innamorato cerca un oggetto al quale, nonostante la sua esteriorità, è intimamente legato come a se stesso, un essere connaturale, un'anima gemella come se ogni amore fosse un incesto. Il mito di Aristofane nel *Simposio* di Platone, in cui l'amore riunifica le due metà di un essere unico, interpreta l'avventura come un ritorno a sé¹⁷. Il godimento giustifica questa interpretazione. Fa risaltare l'ambiguità di un evento che si situa al limite tra l'immanenza e la trascendenza. Questo desiderio – movimento rilanciato senza sosta, movimento senza fine verso un futuro mai abbastanza futuro, si rompe e si soddisfa come il più egoista e il più crudele dei bisogni. Come se la troppo grande audacia della trascendenza amorosa venisse pagata¹¹ con una reie-

¹ In *Totalità e Infinito*, cit., si leggerà: "La carezza mira il tendere che non ha più lo statuto di un 'essente' che, uscito da 'numeri ed esseri' non è nemmeno la qualità di un essente" (p. 266, tr. it. leggermente modificata).

¹¹ "pagata" in sovrascrittura di "giudicata".

zione al di qua del bisogno. Ma proprio questo al di qua, attraverso le profondità dell'inconfessabile in cui si mantiene, attraverso l'occulta influenza che essoⁱ esercita su tutti i poteri dell'essere, testimonia un'eccezionale audacia. L'amore è godimento di quanto è trascendenteⁱⁱ. L'amore sessuale non è detto con verità né come l'eroticismo in cui si interpreta come sensazione, né nel linguaggio spirituale che lo innalza al desiderio del trascendente. ~~Tutta l'attualità dell'erotico è nella~~ Laⁱⁱⁱ possibilità per Altri di apparire come oggetto di un bisogno mentre vi mantiene la sua alterità, o ancora ~~nella~~ la possibilità di godere di Altri, cioè essere allo stesso tempo al di qua e al di là del discorso,^{iv} questa^v posizione nei confronti dell'interlocutore{,} che lo raggiunge e, insieme, lo supera – è l'erotico che in questo senso è anche l'equivoco per eccellenza.

<f. 17> L'amore erotico oscilla così tra l'Al di là del Desiderio e l'Al di qua del bisogno. È talmente al di là di ogni potere, al di là di ogni guerra con la libertà dell'Altro che come femminilità, come tendere, perde: {lo statuto di essente}.

E tuttavia in questo al di là in cui nessun essente si offre ai poteri – l'io non cancella in modo puro e semplice per abolirsi come origine, per confondersi di nuovo con il neutro, l'anonomo. Questo avvenire in cui sorgerà un essere è ancora, a suo modo, mio, e si riferisce dunque ad un io attuale, alla mia identità. Io sono, in qualche modo, questo avvenire – senza che questo modo sia possibilità o potere. Ha un altro nome – è fecondità. La relazione con l'avvenire al di là dell'anticipazione – è la relazione con il figlio.

Figlio – ho detto – io lo sarò –; io sarò io nel figlio. La paternità non è la relazione di un soggetto con la sua opera, né con il suo^{vi} possesso. È un'identificazione, ma distinzione nell'identificazione – struttura non prevedibile secondo la logica formale. Tuttavia nei suoi scritti giovanili, Hegel ha potuto dire che il figlio è i genito-

ⁱ "esso" in sovrascrittura di "essa".

ⁱⁱ "trascendente" in sovrascrittura di "trascendenza".

ⁱⁱⁱ "La" in sovrascrittura di "nella".

^{iv} "," in sovrascrittura di ".".

^v "questa" in sovrascrittura di "Questa".

^{vi} "il suo" in sovrascrittura di "un".

ri; e, nei *Weltalter*, Schelling – per delle necessità teologiche, è vero, ha dedotto la filialità dell'identità dell'Essere¹⁸.

Ma da ciò deriva una profonda modificazione della soggettività stessa; come bisogno, l'*eros* si lega ad una soggettività che conserva la struttura del soggetto identico a se medesimo in senso logico. Ma il riferimento inevitabile dell'erotico all'avvenire in¹ quanto fecondità rivela una struttura radicalmente differente: il soggetto non è soltanto tutto ciò che farà; qui{,} non ha con l'alterità la relazione del pensiero che si propone un tema, <f. 18> né quella della parola che interpella – sarà altro da sé pur rimanendo lui in questa alterazione. Resterà se stesso ma non grazie ad un residuo comune al vecchio e al nuovo avatar. Questa alterazione attraverso la fecondità al di là del possibile e del volto è la paternità.

Nella paternità, il desiderio che si mantiene desiderio inappagabile {() e il quale¹¹ ~~nei miei lavori precedenti~~ si fa riconoscere come bontà,{) si compie. Non può compiersi appagandosi. Compiersi per il Desiderio equivale a generare l'essere buono – di essere bontà della bontà. La trascendenza, – l'essere per altri – la bontà correlativa all'epifania nel volto, fonda una relazione più profonda: la bontà della bontà. Oltre il dono, oltre il sacrificio che impone il dono – è il dono del potere del dono: il concepimento del figlio. Il Desiderio giunge al suo termine – non perché infine verrebbe appagato, ma perché in questo modo è completamente Desiderio – poiché genera il potere di generare.

Questi sviluppi introducono una nozione di soggetto distinta dall'io assoluto di Monsieur Teste¹⁹. Ma essi non si orientano in direzione dell'affermazione di un io dietro l'io e che sarebbe ~~esistente~~ sconosciuto all'io {cosciente}, cosa che ci riporterebbe a un io di Monsieur Teste. La fecondità è per l'essere una maniera nuova di prodursi come origine e infinito. In realtà il potere stesso lo presuppone già! Se è vero che il soggetto non è completamente realizzato, che non è da subito, ma a distanza dall'essere stesso che è, se il soggetto ha il tempo del potere – è che può essere altro da sé, e

¹ “in” in sovrascrittura delle prime due lettere di “autant” [tanto] che si trovano alla fine del rigo.

¹¹ “il quale” in sovrascrittura di “che”.

ciò radicalmente – che può essere un altro. L'io deve essere pensato altrimenti che soggetto. L'alterità che egli può essere non è semplicemente il potere di rivestire altre qualità – ma marca una struttura <f. 19> originaria – ed è proprio questa struttura che è la fecondità. Questa oltrepassa tutte le possibilità.

La relazione con l'altro che è il figlio – non' potere, ma fecondità – è relazione con l'avvenire assoluto, o tempo. Nel potere, l'indeterminazione del possibile non esclude la “ripetizione inutile” dell'io che<, > avventurandosi verso questo avvenire indeterminato, casca in piedi e<, > inchiodato a sé, confessa una trascendenza semplicemente illusoria. La libertà non tratteggia che un destino. Le forme diverse che assume Proteo non lo liberano della sua identità. Nella fecondità il fastidio di questa iterazione è dissipato, l'io è un altro senza che tuttavia l'ipseità che dava un senso e un orientamento all'essere si perda in questa rinuncia a sé. La fecondità è una relazione in cui l'io trascende il mondo della luce. Non per dissolversi nell'anonimato dell'il y a [c'è]. Poiché rimanere nella luce – vedere – cioè cogliere prima di cogliere – non è ancora “infinitamente essere”. Infinitamente essere, è prodursi sotto le specie di un io che è sempre all'origine, ma che non incontra ostacoli alla sua libertà, anche se dovessero provenire dalla sua stessa identità. La relazione con il figlio nella fecondità non è questa distanza illuminata e finita, ma tempo. Usciamo dalle categorie della luce della conoscenza e del potere. La fecondità è un'alterazione della sostanza stessa di colui che può{,} la sua transustanziazione.

<f. 20> Quale è la mia relazione con il figlio? È mio. Si potrebbe parlare di possesso. Ma è un possesso in un senso speciale – mio figlio non è solo mio, in un certo senso è me. Non la mia opera, non qualcosa che ho creato anche se, come Pigmalione, dovevo veder rivivere la mia opera. Mio figlio, dunque, è uno straniero che non è soltanto mio, ma che è me. O, ancora, sono io che nel figlio sono straniero a me stesso. La fecondità non indica tutto ciò che posso cogliere – le mie possibilità – ma tutti coloro che posso divenire. Non annuncia un nuovo avatar – vale a dire, in fin dei conti, una

¹ “pas” [“non”] in sovrascrittura di “par” [“attraverso”] corregge sicuramente un errore di battitura.

storia e degli eventi che possono accadere ad un residuo di identità, ad un'identità che dipende da un filo sottile¹, da un io che assicurerebbe la continuità degli avatars. E tuttavia la fecondità è la mia avventura e, di conseguenza, in un senso decisamente nuovo, nonostante la discontinuità, il mio avvenire. La nozione dell'io deve essere ripensata a partire dalla fecondità e non essere mantenuta nella struttura della posizione di un io potente e che si afferma attraverso la potenza. Poiché la fecondità<,> relazione con l'avvenire, oltre il possibile<,> non è soltanto in sé{,} visibile unicamente allo storico e, di conseguenza, da fuori{,} visibile sempre come un passato. La fecondità vissuta nella paternità è un ricominciamento da sé, – attraverso di sé e per sé{,} ma senza il ritorno di sé a sé. Senza il ritorno in cui il potere che si slancia verso la novità del possibile ricade sulla propria anzianità e sulla sua noia, ritorna allo Stesso, al definitivo del suo passato a cui l'avvenire del possibile si è già saldato come un Destino.

¹ Leggere “sottile” [tému].

IX

La Metafora

Avvertenza su La Metafora

Manoscritto raccolto in una cartella su cui Levinas ha scritto: “La metafora Collège philosophique 26.2.62”.

Oltre al manoscritto della conferenza, questa cartella contiene dapprima una pagina del quotidiano *Le Monde* datata 25-26 febbraio 1962, su cui compare l’annuncio della conferenza di Levinas. Si trovano poi quattro fogli raccolti in un foglio di cartone piegato in due: il primo foglio, scritto a penna stilografica ad inchiostro blu, contiene una bibliografia; i tre fogli successivi, scritti a penna a sfera ad inchiostro blu (la stessa, sembra, per tutti e tre i fogli), contengono note sulla metafora. Questi ultimi non sono preparatori della conferenza che Levinas pronunciò nel 1962, poiché il foglio 4 (di cui viene utilizzata la facciata bianca) è una lettera amministrativa ricevuta da Levinas e datata 28 agosto 1972, e dunque si pensa ad una redazione successiva. Nella misura in cui l’inizio del testo della conferenza riprende chiaramente, pur modificandole, queste note, si può pensare che il manoscritto corrisponda a questa redazione successiva. Sarebbe quindi posteriore di almeno dieci anni rispetto alla conferenza stessa, sempre supponendo che la data riportata a mano su questa lettera scritta a macchina e unico elemento di datazione disponibile, non sia erranea.

Il manoscritto della conferenza comprende 30 fogli di formato 21 × 27 cm (ad eccezione del foglio 30 che è un biglietto di invito), manoscritti (ff. 1-10; 14-17; 20-24; 30) e dattilografati (ff. 11-13; 18-19; 25-29). L’insieme, redatto con strumenti di scrittura diversi, riporta la numerazione delle pagine a matita rossa.

La Metafora
Collège philosophique
26-2-62¹

<Note>^{II}

<f. 1> La metafora indica un trasferimento di senso. Il senso ~~di un~~ ~~oggetto qualsiasi offerto~~ di un termine qualsiasi che si offre nel tema di un pensiero, scivola verso ~~un altro senso~~ il senso di un altro termine ~~e si unisce a lui~~ {si riunisce con lui} grazie alla somiglianza che appare tra questi termini. La metafora che in questo modo si è prodotta e che si esprime nel linguaggio ~~stabilisce tra~~ {accosterebbe per analogia} esseri, ~~oggetto,~~ e situazione<, > ~~o~~ ~~rel~~ atti<, > e relazioni, e strutture, ~~generalità~~^{III} ~~o formali,~~ del <pensiero> {di genere ~~o~~ e di forma}<.>

Ma se nella metafora si intendesse solo l'appello del simile con il simile, in cosa questa arricchirebbe il pensiero? <f. 2> Ci si potrebbe sicuramente chiedere se la somiglianza non sia già una novità e se è la^{IV} causa o l'effetto della metafora. Ma c'è nella metafora un'elevazione semantica, il passaggio da un senso elementare e terra terra ad un senso più sfumato e più nobile, un miracoloso surplus. Al pari della concettualizzazione – a meno che la concettualizzazione non sia una

¹ Scritto sulla copertina della cartella in cui si trovano i fogli della conferenza.

^{II} Queste note compaiono su due ritagli di fogli stampati di cui Levinas ha utilizzato il verso bianco e di un foglio stampato recto piegato in due di cui ha utilizzato una delle parti bianche (per quanto riguarda il terzo foglio, si tratta di una lettera amministrativa datata 1972, cfr. *supra*, *Avvertenza*). L'insieme si trova in un foglio di cartoncino piegato in due.

^{III} “generalità” in sovrascrittura di “generali”.

^{IV} “la” è ripetuto due volte.

1° La métaphore univoque — selon sa signification, l'hyponymie —
un transfert de sens. Ce sens glissant d'un terme à l'autre crée
une ressemblance entre les deux termes. ~~Le point de~~ la ressemblance
consiste à établir des rapprochements entre des objets et situations qui révèlent une
analogie.

analogie.
Mais s'il n'y avait pas dans la métaphor
que l'appel du semblable pas le semblable,
on ne verrait pas bien être le rôle de la
métaphore dans la pensée. Et d'ailleurs, on peut se demander si
la similitude est elle-même un effet de la métaphore.
Le rapprochement métaphor. par

metaphore
demander si
En fait le rapprochement métaphor.
prétend apporter quelque chose de nouveau à
la pensée qui s'y lie, la mener plus
loin où lui faire entendre plus que ce
qu'elle entendait d'abord. En quoi consiste cette nouveauté?

qu'elle entendait d'abord.
En quoi l'œuvre de nouvellisme de la mythologie
doit être que cela soit explicitement contenu dans
son étymologie, il y a donc la métaphore une
élévation ^{sémantique} ~~de sens~~, le passage d'un sens élémentaire
et terre-à-terre à un sens plus nuancé et plus noble
un miraculeux surpreis.

modalità della metafora – quest’ultima sembra apportare un’amplificazione al pensiero – un’enfasi –ⁱ {Ne} alzaⁱⁱ ~~il suo tono~~ {il} tono, lo depuraⁱⁱⁱ <,> e lo sublima^{iv} <,> ~~mentre~~ gli lascia^v ~~il {suo} contenuto~~ ~~ante anteriore~~ sicuramente il suo contenuto iniziale ma lo trasfigura^{vi}.

<f. 3> Sembra aver raccolto nel sensibile e nel concreto significati che oltrepassano l’esperienza. Movimento del pensiero è movimento senza rimanere movimento, il “peso di una testimonianza” ~~non è <più> <pe<santezza>?>~~ è peso e pesantezza senza essere la pesantezza calcolabile.

<Conferenza>

<f. 1> 1° La metafora indica – secondo il suo significato etimologico – un trasferimento di senso.^{vii} ~~il quale si produrrebbe~~^{viii} {Questo senso^{ix} scivolerebbe da un termine all’altro grazie a} la^x somiglianza

ⁱ “–” in sovrascrittura, sembra, di “,”.

ⁱⁱ “alza” in sovrascrittura di “alzando”.

ⁱⁱⁱ “lo depura” in sovrascrittura di “depurandolo”.

^{iv} “sublima” in sovrascrittura di “sublimando”.

^v “lascia” in sovrascrittura di “lasciando”.

^{vi} “trasfigura” in sovrascrittura di “trasfigurandolo”.

^{vii} “.” in sovrascrittura di “,”.

^{viii} Levinas aveva scritto dapprima “si produce”. Ha completato la parola, scritta all’inizio con penna a sfera ad inchiostro nero, con una penna a sfera ad inchiostro blu.

^{ix} “Questo senso” è sicuramente posteriore al resto dell’aggiunta. È scritto a penna stilografica ad inchiostro nero, come d’altra parte “.” in sovrascrittura di “,”, immediatamente prima del passaggio cancellato “~~il quale si produrrebbe~~” – in cui la prima cancellatura è ugualmente a penna stilografica ad inchiostro nero –, mentre la maggior parte delle altre aggiunte sono a penna a sfera ad inchiostro blu e il testo iniziale, invece, è scritto a penna a sfera ad inchiostro nero. Levinas, dunque, aveva scritto dapprima: “... un trasferimento di senso il quale si produce di somiglianza in somiglianza.”, poi “... trasferimento di senso il quale si produrrebbe da un termine all’altro grazie a...”; successivamente ha sostituito “scivolerebbe” a “si produrrebbe” e, per concludere, ha sostituito la virgola prima di “il quale si produrrebbe” con un punto, poi cancellato “il quale” e, infine, aggiunto “Questo senso”.

^x “la” in sovrascrittura di “di”.

~~a somiglianza {tra che esiste tra questi termini.}~~ Essa {La metafora} consisterebbe anzitutto nello stabilire raffronti tra esseri, oggetti e situazioni che mostrano un'analogia.

Ma se nella metafora non ci fosse che l'appello del simile con il simile, non si vedrebbe bene il ruolo della metafora ~~per~~ nel pensiero.

Infatti il raffronto metaforico pretende apportare qualcosa di nuovo al pensiero che vi si libera, condurlo più lontano dove¹ gli fa intendere più di quanto intendesse immediatamente. {E d'altronde da quel momento ci si può chiedere se la somiglianza {non sia già una novità, e di conseguenza se} sia causa o effetto della metafora.} ~~{In che consiste questa novità?}~~¹¹.

{2°}¹¹¹ {In cosa consiste la novità della metafora}

Senza che ciò sia implicitamente contenuto nella sua etimologia, nella metafora c'è un'elevazione ~~di senso~~ {semantica}, il passaggio da un senso elementare e terra terra ad un senso più sfumato e più nobile<,> un miracoloso surplus.

<f. 2> Al pari della concettualizzazione – ma forse più radicalmente ancora (a meno che la concettualizzazione sia solo una specie di metafora) – la metafora {sembra} indicare un'amplificazione del pensiero, {un'enfasi} che alza, in qualche modo, il tono, depurandosi e sublimandosi, pur rimanendo nel contenuto stesso da cui parte e che trasfigura. In maniera tale che la metafora pretende raccogliere nel sensibile e nel concreto significati che oltrepassano l'esperienza. “Movimento del pensiero” resta movimento pur non essendo più movimento.

¹ Leggere “ou” [“o”] invece di “où” [“dove”], oppure: “più lontano, là dove gli fa intendere...”.

¹¹ Aggiunta distinta dalla precedente. Questa, scritta a penna a sfera ad inchiostro blu, compare nell'interlinea; quella, scritta a penna stilografica ad inchiostro blu, segue il testo principale (scritto a penna a sfera ad inchiostro nero).

¹¹¹ “2°”, scritto a penna stilografica ad inchiostro nero (l'aggiunta successiva è a penna a sfera ad inchiostro blu, il testo principale è a penna a sfera ad inchiostro nero), è un'aggiunta posteriore (cfr., più avanti, il foglio 3: il numero “3”, scritto a penna stilografica ad inchiostro nero, è in sovrascrittura di “2” scritto a penna a sfera ad inchiostro nero).

<f. 3> 3^{oi} È questa amplificazione che, nel fenomeno della metafora, domina incontestabilmente l'associazione grazie alla somiglianza che si vede in lei. ~~{la quale~~ La somiglianza stessa appare nella metafora solo come elevazione del senso}. Quando questa somiglianza è il tema esplicito del pensiero – come in “Tale padre, tale figlio” o “La terra è come un’arancia”¹ oppure “occhi blu come il cielo” – la metafora sembra aver perduto la sua forza di suggestione. ~~○~~ Occorre, affinché la metafora abbia una forza di suggestione poetica<, > che il raffronto sia, ben inteso, meno facile e che allo stesso tempo sianoⁱⁱ consapevoli la lontananza e la prossimità ~~come~~, come quando evochiamo sotto la medesima costruzione verbale ordini differenti di realtà. “I singhiozzi lunghi dei violini d’autunno”²<.> Unⁱⁱⁱ traboccamento di senso si produce nei termini raffrontati < >^{iv}.

<f. 4> Ma il trasferimento di senso può chiudersi nell’etimologia della parola e divenire insensibile al punto che il termine impiegato metaforicamente sembra aver perduto ogni carattere metaforico. Qui la metafora ha^v esercitato fino alla fine il suo fascino ed ha^{vi} installato il pensiero, una volta per tutte, ad un certo livello.

È il proprio del nostro linguaggio più ~~<ter^{vii}?>~~ ~~banale~~ {usuale;} ~~come~~ {è anche il proprio del linguaggio} più astratto. “Stare bene, educare i figli, fare economie”, {ma anche} ~~come pure~~ trascendenza, sostanza, accidente e metafora {in una metafisica puramente verbale} – Sono metafore. Tutte le parole della nostra lingua sono l’effetto di innumerevoli mutazioni metaforiche della storia e tuttavia lasciano l’impressione di termini presi in senso letterale. ~~{Ma~~ La

¹ Cfr. nota precedente.

ⁱⁱ “siano” in sovrascrittura di “sia”.

ⁱⁱⁱ “Un” in sovrascrittura di “Il”.

^{iv} Parole illeggibili a causa dello strappo del foglio in questo punto.

^v “ha” in sovrascrittura di “a”.

^{vi} “ha” in sovrascrittura di “a”.

^{vii} Levinas aveva sicuramente pensato di scrivere “terra terra”, Cfr. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 242.

metafora è assolutamente dimenticata? È possibile domandarlo. ~~E se se non coincida con il senso stesso, e se nessun dettoⁱ è inteso se non è enfatico).~~

~~Ma Laⁱⁱ~~ {Sua} potenza metaforica si risveglia <f. 5> quando la loro interpretazione etimologica comincia o quando un autore è capace di utilizzare un termine nel suo significatoⁱⁱⁱ etimologico e, allo stesso tempo, derivato.

~~È dunque questo^{iv} spostamento di senso che~~ La letteratura è quindi indispensabile al significato – consiste nel ~~risvegliare~~ {riaccendere} le metafore ~~che dorme nel sonno spento~~ spente in fondo ad un linguaggio divenuto sistema di segnali.

<f. 6> 3° Ma la metafora non dorme solo nel seno di tutte le nostre parole di cui ha marcato l'evoluzione semantica. La^v metafora ~~poco ve può fissare il suo movimento~~ ponendolo nell'assoluto. La sublimazione o il superlativo o la trasgressione dei limiti, ~~la trasgressione~~, il trasferimento, la negazione ~~invece~~ – il trasporto dell'~~h~~ metafora invece di giocare tra due sensi – è posta al di là di ogni ~~condizione~~ {limite}. ~~Questa~~ Talune di^{vi} queste espressioni come al di là, più lontano di tutto... Forse il termine nulla è l'effetto ~~di una~~ della^{vii} purificazione metaforica di un contenuto. Alcuni termini filosofici come trascendenza, come al di sopra dell'essere, forse Dio – queste^{viii} sono metafore per eccellenza. Qui l'uso della metafora pretende, in seno al pensiero, condurre al di là dei limiti del pensiero.

ⁱ “detto” in sovrascrittura di “dire”.

ⁱⁱ “La” in sovrascrittura di “loro”.

ⁱⁱⁱ “significato” in sovrascrittura di “<de?>”, sicuramente inizio di una parola. Levinas pensava forse al termine “derivato” che conclude la frase.

^{iv} “questo” in sovrascrittura di “lo”.

^v “La” in sovrascrittura di “Io”.

^{vi} “di” in sovrascrittura di “delle”.

^{vii} “della” in sovrascrittura di “di una”.

^{viii} “queste” in sovrascrittura di “so<no?>”.

<f. 7> 4° Il problema filosofico della metafora consiste nella possibilità che il linguaggio avrebbe – ~~ma~~ⁱ di esprimere o di intendere al di là della misura del pensiero. Il problema dell'enfasi.

Questo presuppone sicuramente 1° che esista una misura esatta ~~del~~ e un limite del pensiero ((e) ciòⁱⁱ ~~che~~ può essere mostrato in maniera molto precisa)<, > 2° che esista un senso semplice o letterale che proprio il senso figurato della metafora permette di oltrepassare.

Se infine il senso semplice o letterale può essere oltrepassato solo dalla metafora, il linguaggio in cui si produce la metafora non sarebbe una semplice appendice né un semplice strumento del pensiero, ma un'intenzionalità originaria in cui il pensiero esce da se stesso <f. 8> in senso eminente, più radicalmente che nell'intenzione stessa dalla noesi al noema. {Come se potesse esserci un'intenzionalità che conduce al di là di ogni intenzionalità.}

~~Ma~~ Siⁱⁱⁱ dovrà {soltanto} vedere in quale senso il linguaggio è il luogo della metafora;^{iv} e^v in {particolare} se la metafora assoluta – quella che permette di dire al di là o {che permette di dire} trascendenza, si situa nel linguaggio allo stesso modo della metafora di qualunque significato verbale – fosse pure quella di un linguaggio che^{vi}, sotto forma di monologo, si attiene a se stesso.

ⁱ La cancellatura di questa parola deborda verso sinistra e sembra coprire un trattino.

ⁱⁱ Levinas aveva scritto dapprima “questo”.

ⁱⁱⁱ “Si” in sovrascrittura di “si”.

^{iv} Levinas ha trasformato un punto in un punto e virgola.

^v “e” in sovrascrittura di “E”.

^{vi} “che” in sovrascrittura della lettera “m”. Non è possibile congetturare cosa Levinas intendesse scrivere.

<f. 9> La metafora è del pensiero?^{II}

5° Già riguardo al movimento metaforico che sposta il senso di una parola, siamo invitati ad un atteggiamento di riserva al quale La^{III} critica kantiana non vi^{IV} è certo estranea. Già^V Socrate non^{VI} risparmiava la sua ironia alla retorica i cui guizzi forse dipendono solo dalla magia delle metafore.

Ma è Kant che ci ha messo in guardia contro le attese della colomba che spera di volare più agevolmente nel vuoto piuttosto che nell'aria³. È vero che sono state necessarie diverse centinaia di pagine della sua dialettica trascendentale – più di quanto un cervello di uccello potesse contenere. Ma da allora noi sappiamo che non

^I Il verso, manoscritto, contiene una versione anteriore del foglio 7, barrata con una croce: “4 Il problema filosofico della metafora consiste, a mio avviso, nella possibilità che il linguaggio avrebbe – e in maniera più generale (nella possibilità che avrebbe) l'attività culturale – di esprimere o di intendere – al di là della misura del pensiero. Questo presuppone sicuramente {1°} che esista una misura esatta e un limite {che considera proprio come} del pensiero {(ciò può avere un significato molto preciso)} {(ciò che può essere mostrato in maniera molto precisa)}<,> 2° che esista un senso semplice o letterale che {proprio} il senso figurato della metafora permette di oltrepassare{.} e che {infine che} {Se, infine} il senso {semplice o letterale} può essere oltrepassato solo dalla metafora; <e?> che di conseguenza {il linguaggio in cui la metafora si produce <xx>} nell'umanità dell'uomo si definisce grazie alla comprensione dei significati {consiste nel <xxxx>} la spiritualità umana che si mantiene tra i significati occorre porre a fianco al pensiero senza linguaggio, né scritto né orale – di cui parla Platone nella 7° lettera, un pensiero che è più che pensiero e che sarebbe attestato dalla metafora: {non è semplice annesso appendice né un semplice strumento del pensiero, ma un'intenzionalità originaria in cui il pensiero esce assolutamente da se stesso in senso eminente, più radicalmente che nell' che nell'intenzione che conduce dalla noesi al noema}.” La cifra “2°” è in sovrascrittura della cifra “4”, a meno che non si tratti del contrario. La sistemazione di alcune aggiunte è incerta.

^{II} Questa frase è cerchiata.

^{III} “La” in sovrascrittura di “la”.

^{IV} “non vi” in sovrascrittura di “non è”.

^V “Già” è forse un'aggiunta posteriore.

^{VI} “non” in sovrascrittura di una parola o delle prime due lettere di una parola illeggibile.

basta essere consapevoli di pensare per pensare veramente. La demistificazione, in ogni caso, è all'ordine del giorno. <f. 10>¹ Si tratta di torcere il collo all'eloquenza⁴, di sgonfiare le ampollosità di segni separati dalle cose, di smascherare gli incanti delle parole per andare alle cose stesse; ma si tratta anche di denunciare la metafora nella leggenda di cui si è rivestita la storia, {si tratta di denunciarla} nei diversivi in cui si nascondono i complessi della nostra psicologia, ~~di~~ {si tratta di denunciarla nella} cultura che dissimula¹¹ le dure leggi del determinismo economico; si tratta di denunciare l'illusione trascendentale della ragione stessa.

Non farsi abbindolare dalle metafore – è questa la nostra prima reazione davanti alla metafora nel momento in cui lasciamo il dominio della poesia in cui gode di un privilegio unico.

<f. 11>¹¹¹ <Dattiloscritto> In *Le Jardin d'Épicure*⁵, Anatole France riconduce al suo significato supposto concreto la proposizione “Lo spirito soffia dove vuole” il cui senso letterale sembrava tuttavia piuttosto semplice. E questo mostrava un atteggiamento di demistificazione nei riguardi della metafora.

Qui, il procedimento che consiste nell'andare dalla metafora verso la verità, si ispira all'atomismo di Democrito. Dal falso prestigio

¹ Il verso, manoscritto, contiene il seguente testo, il cui primo capoverso sembra essere una versione anteriore del § 2 e il secondo una versione anteriore dell'inizio del § 5. Questa pagina è barrata con una croce:

“La metafora indica – secondo il suo significato etimologico – un trasferimento di senso e, nello stesso tempo, (senza che ciò {sia} segnalato nella sua etimologia) un'elevazione di senso, il passaggio da un senso elementare e terra terra verso un ~~tempo~~ senso più <xx> raffinato e più nobile: una sublimazione.”

3° Riguardo a questo movimento nel significato – veniamo invitati ad un atteggiamento di riserva, a cui la critica kantiana non è {certo} ~~può essere~~ estranea. Già {Ma} Socrate, ~~certamente~~, {non risparmiava certo la sua ironia} ~~ci ha insegnato una a insegnamento dell'ironia riguardo a <dei/del?> poeti <abbagliato?> <inebriato> {alla <in sovrascrittura di “della” retorica} di cui mostra il vuoto orpello dei poeti e delle <meta<fore>?> {i cui guizzi sono {dipendono} forse da <xxxxxxx> {dalla} magia}.” La cifra “3°” è in sovrascrittura della cifra “5”, a meno che non sia il contrario.~~

¹¹ “dissimula” in sovrascrittura di “dissimula<no>”.

¹¹¹ Foglio dattilografato recto con interventi manoscritti.

della metafora, occorre tornare all'incolore pioggia di atomi. Solo i dati dei sensi sono semplici e veri e tutto il resto è letteratura. Ma Platone non avrebbe sconfessato la denuncia della metafora, nonostante il suo magistero nella materia e {nonostante} il suo sprezzo per i semplici dati dei sensi. Quando caccia i poeti dalla città, se la prende con il loro potere metaforico senza controllo. Il problema non è posto relativamente al significato e alla verità degli incanti stessi. L'esistenza del senso letterale e semplice delle parole non costituisce un problemaⁱ in più. Il significato si costituisce a partire dalle qualità e dai dati sensibili o ideali, vale a dire a partire da un'intuizione diretta {diretta} agli oggetti ~~che~~ {Essi Questi oggetti} non costituiscono tra di loro un campo che un giorno si chiamerà mondo e in cui non sono niente senza le prospettive con cui si accede ad essi ~~in cui~~, e in cui nonⁱⁱ si nascondono e ~~non~~ si rivelano mutualmente; ~~ma si situano come~~ {abitano ancora} in uno spazio euclideo, ognuno interamente visibile e per séⁱⁱⁱ. {D'altro canto} Questa denuncia della metafora non ~~riposa~~ {concerne} soltanto ~~su~~ una teoria del senso ~~che vuole~~ {in cui si} arrivare al significato {a} ~~partendo~~ {partire} da elementi strettamente fissati nel loro senso letterale{.}^{iv} essa ~~si estende~~ {Si denuncia la metafora} anche nell'^vesperienza psicologica culturale e storica – ammettendo ovunque dati statici la cui essenza <f. 12>^{vi} si definisce e si fissa in maniera ~~statica ed univoca~~ {definitivo non oltrepassabile ed identica}. È la psicologia delle immagini cerebrali del passato, è la storia separata dalla leggenda e ridotta a sistemazioni semplici e univoche {di fatti.}

ⁱ Frase preceduta da una parentesi quadra che indica di andare a capo.

ⁱⁱ Conviene non leggere la negazione.

ⁱⁱⁱ Frase preceduta da una parentesi quadra che indica di andare a capo. Inoltre, sul margine di sinistra, davanti a questa frase, si legge: "Il significato senza mondo. Le vie d'accesso non costituiscono ancora il significato".

^{iv} Frase preceduta da una parentesi quadra che indica di andare a capo.

^v "nell'" in sovrascrittura di "all".

^{vi} Foglio dattilografato recto con interventi manoscritti.

6° – Ora, niente è più discutibile di questa {nozione di} significato letterale ~~dei termini~~ al quale la metafora sola apporterebbe una falsa trascendenza.

In realtà il senso semplice delle parole si fissa solo in un contesto, e di conseguenza la parola non è un semplice nome di un unico significato, ma riunisce un gioco di significati possibili. La parola tavola ha il suo senso letterale quando indica il mobile su cui si mangia, un scrivania su cui si scrive, i' pasti che si prendono<,> {quando si dice la tavola della Sig.ra X è pessima}. Ogni possibilità si fissa in funzione del contesto e, di conseguenza, è a sua volta metaforica{,} ~~da se stessa~~{,} debordando {in se stessa} in sensi diversi. Siⁱⁱ avrebbe torto a prestare ad un significato più abituale un senso primordialeⁱⁱⁱ. Non è esatto presupporre che il volto luminoso di una donna sia {soltanto} somigliante ad una giornata di maggio {che sarebbe} luminosa ~~per eccellenza~~ {primordialmente}. Non è più ~~possibile~~ {plausibile} che tali termini si lascino trasferire^{iv}, divengano metaforici proprio perché non sono più particolarmente limitati ad alcune specifiche regioni di oggetti, ma proprio perché contengono{,} da subito{,} questa molteplicità di significati che si applicano e si compiono in diverse direzioni. È proprio in questo senso che Baudelaire ha parlato di corrispondenze – Rimbaud ha potuto comporre il sonetto delle vocali⁶. In un'analisi dei paragoni omerici (B. Snell, *Il pensiero greco* – cito da Löwith⁷) osserva <f. 13>^v che quando nell'*Iliade* si descrive l'attacco di una falange nemica e quando si dice che ha resistito come uno scoglio sotto l{e} ~~risacca del mare~~ onde – non si tratta necessariamente di trasferire antropomorficamente sullo scoglio un comportamento umano; è lo scoglio sotto l{e} ~~risacca~~ onde che si presta a significare le resistenza umana, perché è quest'ultima che qui viene a sua volta interpre-

ⁱ “i” in sovrascrittura di “questi”.

ⁱⁱ “Si” in sovrascrittura di “si”.

ⁱⁱⁱ “primordiale” in sovrascrittura di “più primitivo”.

^{iv} Sottolineatura dattilografata (cfr., più in alto, la nota VI p. 318).

^v Foglio dattilografato recto con interventi manoscritti.

tata in maniera pietromorfica¹, similmente allo scoglio. Dopotutto la resistenza non è né privilegio dello scoglio né dell'uomo, ma un significato che si compie sia umanamente sia non-umanamente, in modo che l'esperienza dell'uno significa e rischiera l'altro. Già Minkovski⁸ ha mostrato in che modo termini come dopo o come davanti non hanno né un senso spaziale né un senso temporale, e come il significato domina la distinzione che facciamo tra le diverse regioni dell'essere.

Ogni oggetto, anche nella semplicità del suo senso elementare – è dunque già significante a partire da un significato che non è limitato a tale oggetto e il suo significato, dunque, è già metaforico. Dufrenne nel suo {recente} libro sulla nozione¹¹ {di} *A priori*⁹ ha mostrato il ruolo di questi significati {in} che altrove chiama *a priori* {nell'esperienza quotidiana e scientifica.} <Fine del dattiloscritto>

<f. 14>¹¹¹ 7° Da cui, in un movimento diametralmente opposto a quello di Anatole France, l'idea della priorità del senso figurato rispetto al senso letterale o semplice – la quale {il quale} non sarebbe ~~che~~ la presenza pura e semplice di un oggetto davanti al pensiero. Il mondo sarebbe significante a partire dal linguaggio e il linguaggio non sarebbe un insieme di nomi o un sistema di nomi designante un insieme di oggetti presenti al pensiero. La parola o il discorso consiste non nell'evocare un oggetto {con un segno}, ma nell'^{11v}evo-

¹ La prima lettera della parola è in sovrascrittura manoscritta di una lettera che si legge con difficoltà.

¹¹ “nozione” in sovrascrittura di “annotazione”.

¹¹¹ Il verso, manoscritto, contiene senza dubbio una vecchia versione del foglio 10 della conferenza. Il testo, il cui inizio si trova sul verso del foglio 15 (cfr. *infra*), è barrato con una croce:

“rivestita la storia, la metafora delle ~~sublimazioni~~ {simboli} ~~in cui si~~ in <in sovrascrittura di una parola illeggibile> cui si sublimano <il/i?> complesso, la metafora della cultura che dissimula il determinismo economico; l'illusione trascendentale della ragione <~~giocano?~~> ~~nell'assenza d~~ che è la metafora ~~ch~~ che è la metafora dell'intelletto.

Il diritto che si avrebbe a denunciare la metafora, ~~senza~~ senza ~~pesare~~ {prendere sul serio} il significato positivo di questa sublimazione, di questo trasferimento”.

^{11v} “nell” in sovrascrittura di “nel”.

carloⁱ di primo acchito in quanto questo o quello, cioè in quanto significati – ~~Il trasferimento~~ Questo in quanto quello oⁱⁱ la metafora non è la modifica apportata a ~~un~~ si un significato presunto che esisterebbe al di fuori di ogni linguaggio; la metafora che abborda questo in quanto quello è (sarebbe) il fenomeno primo del significato. E d'altra parte ilⁱⁱⁱ ~~significato~~ questo e il quello sono già, a loro volta, significati – in modo <f. 15>^{iv} che, in nessun momento, ci sarebbe nascita prima del significato a partire da un mondo essere senza significato. I significati non nascono da un pensiero che mira anzitutto i semplici correlativi dell'intuizione.^v ~~ma~~ {Essa} rimanda già ai significati. E Platone stesso testimonia ciò nel *Cratilo* nonostante tutto lo sprezzo di cui {che nella} la 7° lettera manifesta nei confronti del pensiero legato non soltanto ~~al pensiero~~ (al linguaggio) scritto, ma anche al linguaggio orale:^{vi} ~~Tutti~~ i nomi dati agli dei

ⁱ “evocarlo” in sovrascrittura delle prime lettere illeggibili di una parola.

ⁱⁱ Bisogna probabilmente leggere “in cui” [“où”].

ⁱⁱⁱ “il” in sovrascrittura di “la”.

^{iv} Il verso, manoscritto, contiene una vecchia versione del foglio 10 della conferenza. Il testo è barrato con una croce:

“Ma è Kant che ci ha messo in guardia contro l'alzarsi in volo e le speranze della <“della” in sovrascrittura di “delle”> colomba che spera di volare ancora più agevolmente nel vuoto piuttosto che nell'aria. ~~Non basta essere consapevoli di pensare per pensare veramente.~~ (È vero che sono state necessarie diverse centinaia di pagine della dialettica trascendentale<,> ~~per~~ più di quanto un cervello di uccello possa contenere. Ma ormai sappiamo che non basta essere consapevoli di pensare per pensare veramente.)

~~Comunque sia,~~ La <in sovrascrittura di “la”> demistificazione è ~~il grande~~ all'ordine del giorno<,>

Si tratta di ~~prendere l'eloquenza e di~~ torcere il collo {all'eloquenza} – ~~nel linguaggio, dapprima, in cui è~~ {all'} ampollosità dei segni liberati da qualunque rapporto con le cose. Si tratta di dare la caccia alla metafora che si ottiene grazie ad un effetto di linguaggio, senza il concorso del pensiero e che produce l'<“l” sembra in sovrascrittura di “una”> illusione di ~~del~~ pensiero. ‘Andare alle cose stesse’, è squarciare la cortina delle parole.

Ma si tratta della leggenda di cui si è <il seguito si trova sul verso del foglio 14. Cfr. *supra*>”.

^v “.” in sovrascrittura di “,”.

^{vi} “.” sostituisce, sembra, “,”.

rivelano ~~con le~~ nell'etimologia il loro significato metaforico¹⁰ ~~Alla funzione del nome,~~

La maniera in cui la metafora si produce nel linguaggio (e di cui l'evoluzione semantica testimonia) non consiste nell'accostare termini organicamente legati in un sistema di parentela metaforico ~~che si riflette nell'evoluzione semantica~~, non è più il trasferimento di un senso identico attraverso <f. 16>ⁱ una molteplicità come se <xxxxxx> ~~una radice~~ {un senso fosse loro} comune:ⁱⁱ ~~(dall'idea di)~~ portare non attraversasse tutte le parole che ~~p~~ si riferisc<ono> ad essaⁱⁱⁱ: rapporto, supporto, importazione, comportare, portare un abito, ecc. <sic>. I diversi significati si affermano in una parentela ~~ma che non è~~ in cui un significato sorge nell'altro grazie a una vera partecipazione, come^{iv} se ogni significato si sfogliasse in qualche modo lasciando staccare da sé altri significati {simili ad esso} ~~che~~ {Essi} non lo riproducono ~~come dei figli e come se~~ {E} queste nuove bucce, per fini che possa essere, si sfogliano^v ancora, lasciando cadere nuovi significati e queste nuove foglie morte del significato ricoprissero tutte le strade del mondo. {*Biffures* di Michel Leiris}^{vi}.

~~Di~~ La priorità del senso figurato rispetto al senso cosiddetto semplice – questo^{vi} è il grande motivo {e la grande forza} delle etimologie heideggeriane. Si tratta di risalire dal senso concreto e piatto del

¹ Il verso, manoscritto, contiene un testo che corrisponde ad una versione precedente della conferenza. Il testo è barrato con una croce:

“La nostra relazione dunque non avrà per tema l'analisi né <in sovrascrittura di “e”> la classificazione delle metafore come figura di stile – ~~e né la classificazione~~ né il giudizio del <in sovrascrittura di “dei”> loro <in sovrascrittura di “suo?”> valore estetico ed espressivo. Senza disconoscere l'utilità di simile ricerca per il tema che qui ci occupa, non possiamo che affrontare questo tema più direttamente.

Esso riguarda: la portata del <in sovrascrittura di “di”> ~~la~~ fenomeno stesso della metafora ~~nella~~ comprens pensiero e nella fonte del suo <in sovrascrittura di “sua”> miracoloso <in sovrascrittura di “miracolosa”> surplus.”.

ⁱⁱ “:” è probabilmente un'aggiunta posteriore.

ⁱⁱⁱ “essa” in sovrascrittura di “esso”.

^{iv} “come” in sovrascrittura di “<se?>”.

^v “sfogliano” in sovrascrittura di “sfogliassero”.

^{vi} “questo” in sovrascrittura di “questa”.

termine, che spesso designa la sua essenza tecnica, verso un significato che procede da ogni situazione e che raduna in sé le possibilità di numerosi oggetti che lascia si manifestino<.>

<f. 17> ~~in molteplici regioni a manifestarsi~~

8^o Seⁱⁱ la metafora non implica un senso {assolutamente} semplice – se ogni senso è {non è} semplice {che} relativamente – si ~~può~~ {è spinti a} ~~creare a fissare~~ considerare come senso semplice del reale quello che descrive l’inserimento dell’azione tecnica ~~sul~~ nel reale. Tutto il resto sarebbe letteratura o metafora. Il senso ~~semplice~~ reale della parola, come il senso vero del reale, sarebbe il significato che assume per l’azione. ~~Nella lingua — questo il senso semplice della parola —~~ ~~La parola sottra~~ Si tratterebbe ~~con tu~~ quindi si sottrarre con ogni mezzo la parola alla metafora creando la terminologia scientifica o algoritmica. Nell’interpretazione del reale, si tratterebbeⁱⁱⁱ piuttosto di risalire verso l’aspetto^{iv} ~~lato~~ <te?> attraverso il quale ~~essa~~ il reale si offre all’azione o esercita un’azione: in psicologia {si ricondurrà il reale a} ciò a partire da cui si guarisce – i complessi psicoanalitici fondamentali sono il reale di cui bisogna denunciare le <f. 18>^v <dattiloscritto> metafore o la sublimazione, nella cultura è reale ciò a partire da cui si può dominarla o modificarla – la struttura sociologica o economica o politica – tutto il resto essendo sovrastruttura o metafora.

Sarà stato questo il grande merito di Bergson e della fenomenologia: denunciare il carattere in apparenza evidente di questa identificazione tra realtà e *Wirklichkeit*, mostrando il carattere metaforico della designazione tecnica dell’universo. Nessun privilegio potrebbe essere accordato all’interpretazione tecnica e nessun privilegio può essere accordato al linguaggio scientifico che risalta sullo sfondo di metafore.

ⁱ Numero di paragrafo aggiunto successivamente (è scritto a penna stilografica ad inchiostro blu, mentre il resto del testo, ad eccezione della maggior parte delle aggiunte, è scritto a penna stilografica ad inchiostro nero).

ⁱⁱ “Se” in sovrascrittura di “Oppure”.

ⁱⁱⁱ “si tratterebbe” in sovrascrittura di “si tratta”.

^{iv} “l’aspetto” in sovrascrittura di “lo”.

^v Foglio dattilografato recto con sovrascritture manoscritte.

Così dunque, lungi dall'apparire come un fenomeno eccezionale del linguaggio, come una figura di stile tra le altre – la metafora – spostamento di ogni senso verso un altro, coincide con il fenomeno stesso del linguaggio o del significato. Il linguaggio non sarebbe un insieme di nomi che designano le essenze di cose, atti e relazioni nemmeno nodi di relazioni materializzati in un simbolo – cosa che tuttavia non avrebbe cambiato la funzione di “designazione” di nomi attaccata alla parola. Il linguaggio è un sistema nuovo rispetto a quello che si sarebbe voluto vedere nella struttura intenzionale del pensiero – in cui ogni pensiero è pensiero di qualcosa. Il linguaggio è il fatto che quanto è pensato, questo nucleo mirato significa, cioè è già oltrepassato nella sua fissità, è in quanto qualcosa'altro – è di conseguenza metafora. Il fatto che ogni significato significhi in un contesto o, come dice Heidegger, in un mondo, non è il risultato di un accumulo, di un ammassamento di oggetti particolari, ma la struttura propria del loro disvelamentoⁱ.

<f. 19>ⁱⁱⁱ 9° Il carattere universalmente metaforico del linguaggio e del significato attesta, tuttavia, *ipso facto*, la svalutazione della trascendenza inscritta nella metafora. L'al di là stesso che si annuncia in essa non rappresenta, per il linguaggio, il passaggio all'alterità interamente altra, poiché sarebbe un'astrazione, un'uscita fuori dal contesto{,} che proprio l'universalità della metafora constata. L'universalizzazione della metafora è una condanna della trascendenza. Dunque la metafora non può divenire una parola con un Dio. Questa metafora riabilita solo l'arte – una trascendenza del gioco, non una trascendenza reale^{iv}. La trascendenza che apre l'arte e più generalmente la cultura – rimane metaforica nel senso in cui si dice “non è che una metafora<”>. Poiché questa metafora non impedisce il ritorno all'esistenza tecnica.^v – La vita artistica non distrugge il radicamento dell'esistenza nel quaggiù dell'economia e della

ⁱ “Così” in sovrascrittura di “Altri”.

ⁱⁱ Levinas ha posto questo capoverso tra parentesi quadre manoscritte.

ⁱⁱⁱ Foglio dattilografato con interventi manoscritti.

^{iv} Un tratto verticale sul margine di sinistra sottolinea le due frasi successive.

^v Un tratto verticale sottolinea la fine del capoverso.

tecnica{.} Essaⁱ pretende esaurir{ne} il suo significato. Finisce con la riscossione del salario, con le preoccupazioni della vita quotidiana, compresa nel suo senso letterale. Rimane di conseguenza una trascendenza di puro gioco – quali che siano il prezzo e l'ornamento che questo gioco aggiunge alla via semplice, alla vita in senso letterale e su cui comprendiamo immediatamente <sic>. Questo carattere puramente giocato della trascendenza si accorda con la denuncia delle metafore come al di là o come Dio. <Fine del dattiloscritto>

<f. 20> ~~Che~~ {Un'} altra forma di significazione rispetto a quella del linguaggio e della cultura ~~sta~~ {non è} possibile? – In effetti lo pensiamo.

~~Non dà luogo a~~ {Questa apre} una trascendenza che non è soltanto giocata, ma che da quel momento determina l'economia {e la tecnica} stesse ~~che~~ {Queste} smettono di giocare il ruolo di significati ultimi dell'essere ~~l'altro~~ da cui non si evade che attraverso ~~la~~ l'arte ma per tornarvi imperturbabilmente {quando si ritorna seri} e per esercitarvi l'arte stessa come professione.

Esiste la trascendenza morale e religiosaⁱⁱ che non può in nessun modo assumere il significato di una professione <profeta?>ⁱⁱⁱ!

<f. 21>^{iv} ~~10°~~ La significazione – dei significati verbali e^v culturali – ~~non po~~ che brilla solo nel mondo – rimane tributaria della visione socratica dell'intelligenza in cui l'interlocutore gioca solo il ruolo di ostetrico dell'anima e non può introdurre nell'anima niente di quanto non vi si trovi già. L'anima non può ricevervi che quanto già possiede – ~~qua~~ ciò di cui, in fini dei conti, è capace.

ⁱ “Essa” in sovrascrittura di “che”.

ⁱⁱ “religiosa” in sovrascrittura di “religione”.

ⁱⁱⁱ Questa parola, difficilmente leggibile, come pure il punto esclamativo, sono scritti a caratteri più piccoli, in basso a destra del foglio, sotto la parola “professione”, e forse sono un'aggiunta.

^{iv} Il verso, manoscritto, contiene quattro righe che probabilmente appartengono ad una vecchia versione della conferenza. Esse sono il seguito di un testo il cui inizio si trovava su un altro foglio che non è stato conservato:

“non perché lo si eserciti a titolo di amatore ma perché questi <due?> <interrotto>”.

^v “e” in sovrascrittura di “–”.

<f. 22> È per questo, d'altronde, che si è potuto dire che il linguaggio dice essenzialmente l'essere. A motivo della copula<,> il linguaggio dice sempre ciò che ne è. Ora, l'essere è la nozione $\downarrow$ immanente per eccellenza, quella che l'anima ritrova sempre in se stessa, come se ne fosse l'autore.

Ma il linguaggio – non come un monologo che si svolge impersonalmente α {e che dice l'essere rivelandosi nelle metafore}<,> non comporta un'altra intenzione {~~un altro trasporto che~~} – che non è culturale, che è etico nella misura in cui essa <conduce>?> {è sollevata da un trasporto che conduce} prima di tutto verso altri oltre il mondo?ⁱ

<f. 23> Ma il linguaggio non come monologo che si svolge impersonalm^{te} – e che dice l'essere rivelandosi nelle metafore – non comporta un'altra intenzione che non è culturale, che è etica nella misura in cui è sollevata da un trasporto che oltre il mondo conduce verso Altri?

<f. 24> Il significato

Perché si parte dalla metafora che dice l'essere

Dobbiamo ora chieder<ci> se ilⁱⁱ pensiero {non} possa ~~esso~~ trasportareⁱⁱⁱ al di là del senso che gli è familiare?^{iv}

~~È metaforico? {Non} Può contenere più che {Ma il linguaggio come diretto verso altri non ha} una^v capacità per accogliere del nuovo? A meno di ~~s~~ Non è come lo ha voluto {Non è più come il pensiero per} Platone<, > votato ai ricordi {e alla reminiscenza}? Non è {È^{vi} Esso^{vii} non è non è} irriducibilmente {Il pensiero non è più irriducibil^{te}} memoria. In effetti, {E} sposare^{viii} un senso che~~

ⁱ Questo capoverso è barrato con due tratti obliqui.

ⁱⁱ “il” in sovrascrittura di “Il”.

ⁱⁱⁱ “trasportare” in sovrascrittura di “trasformare”.

^{iv} Tutto ciò che precede in questo foglio è barrato con dei tratti obliqui.

^v “una” in sovrascrittura di “sua”.

^{vi} “È” sembra in sovrascrittura di “è”.

^{vii} “Esso” sembra in sovrascrittura di “esso”. Inoltre, la cancellatura non permette di vedere se c'è un trattino tra “È” e “Esso”.

^{viii} Sembra che in un primo momento Levinas abbia sovrascritto la “s” minuscola con una maiuscola e poi, in un secondo tempo, abbia scritto di nuovo la

eccede il pensiero, ~~è proprio (è sempre)~~ non è più da quel momento} trasformarlo in vecchia abitudine questa eccessiva avventura <sic>¹. ~~E come dice Baudelaire nel poema che chiude *Les Fleurs du Mal*~~ “Ah! Il mondo è sconfinato al lume delle lampade! Agli occhi del ricordo com’è piccolo il mondo!”¹² e Si¹¹ conosce l’invocazione della morte su cui il poema si chiude, {ultimo dei *Fleurs du Mal*. L’invocazione della} ~~come~~ sola possibile rottura del cerchio incantato del già noto, ~~come~~ della sola porta dell’ignoto e <del?> nuovo, dell’unica metafora.

<f. 25>¹³ <Dattiloscritto> 11° In effetti noi parliamo della trascendenza dell’al di là, del sovrannaturale, dell’assolutamente altro e al di sopra di tutto di Dio, termine dell’analogia che riunisce tutte queste espressioni, e opponiamo la nozione di immanenza proprio alla nozione significata da tutti questi termini. ~~Dunque abbiamo conoscenza di quanto deborda la conoscenza. (?)~~ Quanto viene designato da questi termini non è un contenuto ~~qualsiasi~~. La mira del pensiero non concerne qui il trascendente o il sovrannaturale stessi, ma soltanto la trascendenza del trascendente, o la soprannaturalità del sovrannaturale o l’alterità dell’altro. Quanto è mirato in queste intenzioni del pensiero è il movimento stesso verso l’al di là – e {d’altra parte} se un contenuto giungesse a corrispondere a questo movimento, vale a dire ad arrestarlo,{,} entrerebbe nell’umano, nell’immanente e nel naturale ~~e nell’umano~~ – smentirebbe immediatamente la trascendenza stessa di tale movimento¹⁴. Ma l’al di là ha un senso{,} anche se non è un contenuto su cui il pensiero poggia come su un oggetto. Questo movimento ultimo al di là di ogni posizione – necessario alla pretesa costruzione dell’idea di al di

minuscola (forse dopo aver barrato le prime due parole della frase, “In effetti”, sostituite con “E”).

¹ Davanti a quanto precede questo capoverso, una parentesi graffa davanti a cui è scritta la cifra “II”. Davanti a quanto segue su questa pagina, a partire dalla citazione di Baudelaire, una parentesi graffa davanti a cui è scritta la cifra “I”. Si deve dunque, leggendo, invertire l’ordine di queste due parti del testo.

¹¹ “Si” in sovrascrittura di “si”.

¹³ Foglio dattilografato recto con interventi manoscritti.

¹⁴ Davanti a quanto segue, una parentesi quadra indica di andare a capo.

là – non può essere a sua volta costruito. Sapere quando si è {chiuso tutto} dentro che esiste un fuori, trasportare nell'insieme del mondo la sospensione di affermazione possibile all'interno del mondo, applicare all'insieme dell'essere la negazione possibile all'interno dell'essere – trasformare una metafora relativaⁱ in un trasporto assoluto – è un gesto di pensiero irriducibile{,} che Descartes ha chiamato idea di infinito. Ma questo passaggio al limite e ~~da~~ al di là del limite{,} suppone tutt'altro ordine di significato che quello del linguaggio che dice l'essere.

Occorre anzitutto rivelarne il carattere orientato. L'infinitamente che permette alla metafora di superare ogni limite ha un <f. 26>ⁱⁱ significato sempre positivo senza che sia possibile immaginargli una corrispondenza negativa. L'infinitamente piccolo è positivamente infinito, un sempre più...ⁱⁱⁱ Noi vorremmo mostrare la struttura di coscienza in cui può apparire questo surplus nel meno.

12° La metafora – il trasporto che permette di apprendere un senso che oltrepassa la capacità del pensatore – suppone ~~dunque~~ un altro ordine di significazione rispetto a quello dei significati che si traducono in parole. L'ordine dei significati che si traducono in parole – lo abbiamo descritto. È l'ordine della cultura, ordine dell'essere adeguato al pensiero e di conseguenza ricordo in^{iv} questo pensiero, sempre capace di rivolgersi al suo passato, ordine del mondo in quanto gioco di significati che fa rilucere il significato da comprendere, {significato} compreso sempre attraverso il suo concreto anche nel contesto del significato. L'altro ordine di significazione – capace della metafora assoluta{,} che oltrepassa la capacità del pensatore è l'ordine che rende possibile soltanto il lin-

ⁱ Nell'interlinea, proprio al di sopra di questa parola, comincia questa aggiunta poco leggibile e difficile da situare, scritta a penna a sfera ad inchiostro blu (le altre aggiunte sono a penna stilografica ad inchiostro blu): "tutte queste <xx> <xxxxxxxx> la genesi della trascendenza sono già <informata/infirmata> da lei".

ⁱⁱ Foglio dattilografato recto con interventi manoscritti.

ⁱⁱⁱ Tutto quello che precede in questo capoverso che comincia alla fine del foglio precedente è tra parentesi quadre manoscritte.

^{iv} "in" in sovrascrittura manoscritta di "di".

guaggio delle parole – che è quello in cui riluce il volto stesso su cui si regge il linguaggio.

Il significato dell'interlocutore in quanto interlocutore non è un significato come quello che traducono le parole, non è metaforico come lo sono i significati che costituiscono il mondo – ~~quale che sia la~~ {e ciò nonostante in larga} misura ~~in cui~~ altri appartiene all'ordine del mondo ~~attraverso~~ {con} il ruolo che vi gioca, ~~quale~~ {ben} che ~~sia~~ la parte di ~~la~~ “recita del ruolo” sia grande nel discorso con cui rispondo al {questo} significato {mondano} ~~che l'interlocutore in quanto interlocutore ha per me~~.

Ma ~~questo~~ {il} significato dell'interlocutore in quanto interlocutore si oppone al suo significato mondano. Ed è <f. 27>ⁱ nella misura in cui esso vi si oppone, nella misura della sua astrazione che io gli ~~mantengo~~ parloⁱⁱ. Ogni linguaggio è linguaggio da uomo a uomo{,} nell'astratto che rompe la storia. Il trasporto è qui tutt'altra cosa che la comprensione. Ed è a questo trasporto che conviene riservare il senso assoluto della parola metafora.

Ma non basta porre la significazione dell'interlocutore come quella di un Tu che appare all'Io. Questa può ricevere una descrizione fenomenologica più completa. In che modo questo significato può significare e, allo stesso tempo, non venir mascherato dall'intellectazione?

~~Se avvicinando l'interlocutore entriamo in un altro ordine di significazione, è che~~ Laⁱⁱⁱ relazione con l'interlocutore non consiste {per l'Io} nel mantenersi come un io che domina il suo interlocutore, e^{iv} lo ritrova in sé ~~come un~~ {a titolo di} ricordo. ~~Non ri~~ {È in questo che abbiamo a che fare con un nuovo ordine di significazione} {Ma questo non ri}trovare altri in sé – assume un senso positivo: {è} essere messo in questione dall'~~Altro~~ {lui.}

La messa in questione dell'Io^v da parte dell'Altro, si precisa a sua volta come un'ingiunzione a rispondere. Non che l'Io prenda co-

ⁱ Foglio dattilografato con interventi manoscritti.

ⁱⁱ “parlo” in sovrascrittura di “parola”.

ⁱⁱⁱ “La” in sovrascrittura di “la”.

^{iv} “e” in sovrascrittura di “poiché”.

^v “Io” in sovrascrittura di “Stesso”.

scienza di questa necessità di rispondere, come se si trattasse di un obbligo o di un dovere di cui può decidere, Egliⁱ è nella sua stessa posizione da parte a parte responsabilità. ~~E la struttura di questa responsabilità mostrerà in cosa Altri nel volto interpella sommamente e sommamente — aprendo la dimensione stessa dell'elevazione.~~

Essere Io davanti all'interlocutore significa quindi non poter sottrarsi alla responsabilità. Invece di annientare l'Io, la messa in questione lo rende solidale di Altri in maniera incomparabile ed unica. Non solidale come la materia è soli<f. 28>ⁱⁱdale con il blocco di cui fa parte o come l'organo dell'organismo in cui svolge la sua funzione. L'Io è solidale con il non-io come se l'intera sorte dell'Altro fosse nelle sue mani. E il fatto che nessuno può rispondere al posto mio è proprio l'unicità dell'Ioⁱⁱⁱ. Qui la relazione con quanto è esteriore — con la significazione di Altri — è in quanto responsabilità troppo urgente per lasciare il tempo di rigirarsi {per sovvenirsi o per riflettere su di sé.} ~~La messa in questione dell'io da parte dell'Altro non è inizialmente un atto di riflessione in cui l'Io risorge glorioso e sereno. La messa in questione di sé è un altruismo totale. Il che vuol dire che in questa relazione Altri è infinitamente più dell'Io che gli risponde e che risponde di lui.~~^{iv} L'Altro che provoca {dunque} un^v movimento etico nella coscienza, {il solo che possa} ~~e che~~ scompiglia(re) la buona coscienza della coincidenza dell'Io con se stesso nel ricordo.^{vi} {La responsabilità per l'altro} comporta un sovrappiù inadeguato all'intenzionalità. A causa di questo sovrappiù inassimilabile, abbiamo chiamato idea di infinito la relazione che lega a sé l'Io. L'idea di infinito è la metafora per eccellenza. L'idea di infinito consiste precisamente e paradossalmente nel pensare più

ⁱ "Egli" in sovrascrittura di "egli".

ⁱⁱ Foglio dattilografato con interventi manoscritti.

ⁱⁱⁱ Davanti alla frase successiva, Levinas ha aperto una parentesi che indica sicuramente di andare a capo.

^{iv} Davanti alla frase successiva, Levinas ha aperto una parentesi che indica sicuramente di andare a capo.

^v "un" in sovrascrittura di "questo".

^{vi} "." in sovrascrittura di " ,".

di quanto è pensato{,} ~~nel conservando{lo} tuttavia nella~~ laⁱ dismisura ~~rispetto a~~ {di quanto è} pensato.ⁱⁱ L'ideaⁱⁱⁱ di infinito consiste nel cogliere l'inafferrabile garantendogli tuttavia il suo statuto di inafferrabile. ~~Se ci fosse nell'~~ {Se} l'idea di infinito, ~~mirata~~ {mirasse in maniera} adeguata l'inafferrabile o l'impensabile, non sarebbe più idea di infinito <sic>. E tuttavia se il surplus o il sovrappiù inafferrabile o impensabile non riguardasse in niente il^{iv} ~~pensiero che mira un tema~~ {Io}, non ci sarebbe stata più idea di infinito.

La nostra analisi ha provato a mostrare che la metafora per eccellenza o l'idea di infinito{,} è la significazione etica.

<f. 29>^v Descartes {non dà un senso etico all'idea di infinito. Egli} fa ~~sicuramente~~, la distinzione tra "l'intellezione conforme al livello del nostro ingegno, tale che chiunque riconosca <a sufficienza in> sé di avere dell'infinito<,> e la concezione intera e perfetta delle cose, vale a dire che comprende quanto c'è di intellegibile in loro, quale nessuno ha"¹³. Ma questa distinzione pone il problema piuttosto di risolverlo. L'idea dell'infinito nell'uomo sarebbe una mira parziale e imperfetta di questo infinito? Ma come può esserci comprensione parziale dell'infinito? Come si annuncia un tutto in una parte? In che modo il tema mirato da un pensiero è bruscamente debordato senza che, qui<,> la struttura stessa del pensiero in quanto relazione con l'infinito non sia profondamente rovesciata? Si dirà che l'infinito può affettare l'Io perché il surplus inafferrabile avrebbe una presenza simbolica{?} {Ma la presenza simbolica} non si spiega essa stessa che attraverso il rovesciamento dell'intenzionalità – dal fatto che contrariamente al dominio perfetto dell'oggetto, da parte del soggetto nell'intenzionalità, l'Infinito disarciona la sua idea^{vi}. Il rovesciamento consiste nel fatto che l'Io riceve assolutamente, ap-prende assolutamente, {(})non nel senso socratico{)}, un significato

ⁱ "la" in sovrascrittura di "sua".

ⁱⁱ "." in sovrascrittura di ":".

ⁱⁱⁱ "L'idea" in sovrascrittura di "l'idea".

^{iv} "il" in sovrascrittura di "la".

^v Foglio dattilografato con interventi manoscritti.

^{vi} Levinas ha chiuso qui con una parentesi quadra che, forse, indica di andare a capo.

che non ha attribuito{, e} precedente ogni *Sinngebung*¹⁴. ~~La relazione con l'infinito che mette in questione ma chiama urgentemente al punto di non lasciare il tempo per riflettere né per chiudersi nel privato – non è infatti un'intenzionalità mutilata, amputata del suo potere di riflessione o ancora anteriore alla conoscenza critica di sé. Essa è in una certa misura condizione di ogni riflessione e del suo movimento contro natura. La pura riflessione non può avere la prima parola nella spontaneità di una forza che si muove. {che apprende nel suo movimento diretto, nel suo che è subito obbedienza, obbligo e responsabilità – prima ancora. Solo un'intenzionalità etica pensa della responsabilità per Altri e concilia contiene più di quanto contenga e non può ritornare} assimilarsi nella riflessione perché la relazione con Altri ha un carattere d'urgenza che non lascia il tempo di riflettere.}~~ <Fine del dattiloscritto>.

<f. 30>¹¹

<Recto> I. Non si tratta di studio sul linguaggio.

II. Si tratta di volgersi verso la metafora nella misura in cui sembra annunciare per il pensiero la possibilità di andare al di là della sua capacità – di trovarsi al di là del punto in cui essa si trova – trascendenza.

III. Prima verifica: la metafora nel senso di comparazione come struttura di ogni significato culturale – studiata nella comprensione del senso delle parole ~~benché la cultura sia collettiva~~ (ma fuori del dialogo – in un monologo: parlare a sé)

Carattere di gioco che conservano l'arte e la cultura. Risultato: nessuna trascendenza; al di là puramente relativo.

¹ È preferibile non leggere il punto “.” che Levinas non ha cancellato.

¹¹ Foglio manoscritto recto verso. Si tratta di una partecipazione nuziale piegata in due che Levinas ha utilizzato dispiegandola. Sembra che abbia dapprima scritto sul verso bianco (penna stilografica ad inchiostro blu, alcune cancellature sono a penna a sfera ad inchiostro nero), poi su una parte, stampata, del recto (penna a sfera ad inchiostro nero). Il foglio porta il numero “30” che, come i numeri degli altri fogli della conferenza, è scritto a matita rossa.

IV. Non esiste significato in un altro senso ~~e chi~~ ^{<quell?>} che quello che ~~si coagula~~ si apprenderebbe attraverso le parole e nelle attività culturali e in cui ~~il~~ si compie questa ~~<pas?>~~¹¹ apprensione del più attraverso il meno?

La “metafora” nella relazione con Altri. Il linguaggio in quanto comprensione nuova rispetto ~~al pensiero~~ all’intenzionalità che poggia sull’oggetto – o anche che lo abborda a partire da significati (metafora)<.>

~~Ripresa della mia conferenza alla S. F de Ph.~~¹⁵

La metafora = idea di infinito = Dio è la metafora delle metafore e apporta il “trasporto” necessario per ~~andare~~ porre “assolutamente” i significati ~~stessi che sono trasgrediti nelle metafore dal primo~~ ~~<se?>~~

<Verso> La significazione etica – compie la pretesa della metafora.

Ordine che precede la cultura, ma che è già al di là degli atomi<.>
Platone *Lettera VII*¹⁶

<Bibliografia>

F.K. Schumann: *Gedanken Luthers zur Frage der Entmythologisierung in Wort und Gestalt*, 1956¹⁷.

Snell, *Die entdeckung des Geistes*, p. 258 1955¹⁸

Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* 1901¹⁹.

Stenzel, *Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung* (^{III}N. Jahr. für <das> klassische Altertum XXIV 1921²⁰.

I.A. Richards *The Philosophy of Rhetoric*, 1936²¹.

¹ “chi” sembra in sovrascrittura di “che”.

¹¹ È difficile ipotizzare quale parola volesse scrivere Levinas.

¹¹¹ Manca la parentesi di chiusura.

Appendice I

<Il Significato>

Avvertenza su <Il Significato>

Il 28 febbraio 1961, come indicato dal programma del Collège philosophique dell'anno accademico 1960-1961, Levinas ha tenuto una conferenza dal titolo *Il Significato*. Nell'archivio sono presenti diversi manoscritti relativi al significato, ma nessuno di essi viene espressamente identificato da Levinas come quello della conferenza. Sono presenti tre manoscritti: uno è quello di due conferenze intitolate *Cosa è il senso?*, svoltesi all'Università Saint-Louis di Bruxelles il 16 e 17 gennaio 1963 (il testo verrà ampiamente ripreso nell'articolo del 1964 intitolato "Il significato e il senso"); il secondo è molto probabilmente una versione preparatoria della conferenza precedente (diverse pagine provengono da essa); infine, il terzo manoscritto (raccolto con il precedente in una cartella) presenta un testo probabilmente anteriore ai due precedenti, poiché composto in parte da pagine estratte da *Totalità e Infinito*, ma non senza legami con essi, poiché questi ultimi ne assumeranno, modificandoli, diversi sviluppi. È questo manoscritto che non ha né titolo né indicazioni sulla sua destinazione che viene qui trascritto. È molto probabile che si tratti, di primo acchito, del manoscritto di una conferenza, poiché è difficile immaginare che Levinas abbia potuto progettare il reimpiego di sette fogli del manoscritto di *Totalità e Infinito* in vista di una pubblicazione, mentre un tale reimpiego in vista di una conferenza è del tutto plausibile. Ma ci sono scarse possibilità che si tratti della conferenza del 28 febbraio 1961. Infatti, a meno di immaginare una riscrittura posteriore in vista di una pubblicazione di quest'ultima, il fatto che alcuni fogli stampati,

¹ Cfr. *supra*, Prefazione, p. 35.

sul verso dei quali Levinas ha scritto la sua conferenza, siano datati 1962, spinge ad escluderlo. Tuttavia, in assenza di assoluta certezza, si è scelto di presentarla in appendice.

Il manoscritto comprende 38 fogli, numerati a matita rossa, manoscritti (ff. 2-5; 9-16; 19-22; 29) e dattilografati con notazioni manoscritte (ff. 1; 6-8; 17-18; 23-28; 30-38). I fogli dattilografati provengono da due insiemi distinti: i fogli 1; 6-8; 17-18; 23-24 (si tratta del ritaglio di foglio incollato sulla parte superiore del foglio 24); 33-38, sono rispettivamente le pagine (i cui numeri sono perfettamente leggibili) 1; 3-5; 6-8; 13-14; 16-21 da un primo insieme che non è stato possibile identificare; i fogli 24-27; 30-32 sono rispettivamente le pagine 47-50; 238-240 del manoscritto di *Totalità e Infinito*.

<Il significato>

<f. 1> <Dattiloscritto> Che sia di origine hegeliana, bergsoniana o fenomenologica – la filosofia contemporanea si oppone a Platone su un punto ~~almeno~~ {fondamentale}: l'intelligibile non è concepibile al di fuori del divenire che lo suscita. Non esiste significato in sé che un pensiero avrebbe potuto raggiungere saltando al di sopra dei riflessi deformanti o fedeli ma sensibili – che conducono verso di lui. Occorre attraversare la storia o rivivere la durata o partire dalla percezione {concreta} e dal linguaggio installato in essa per arrivare all'intelligibile. Questi non sono ostacoli che ce ne separano ma vie che ci fanno accedere. Più ancora! Queste sono le uniche vie, le sole possibili, irrimpiazzabili e di conseguenza implicate nell'intelligibile stesso. ~~È una tendenza anti-platonica,~~ {Alla} luce della filosofia contemporanea e per contrasto, adesso comprendiamo meglio cosa vuol dire la separazione del mondo intelligibile oltre il senso mitico che si presta al realismo delle Idee: per Platone il mondo dei significati precede il linguaggio {e la cultura} che lo esprime, è indifferente al sistema dei segni che si può trovare per renderlo presente al pensiero. Di conseguenza esso domina le culture storiche. {Per Platone} ci¹ sarebbe una cultura privilegiata che vi si accosta e il cui senso consisterebbe proprio nel comprendere il carattere provvisorio e ~~in qualche modo~~ {come} puerile delle culture storiche, esisterebbe una cultura che svilirebbe la cultura storica e colonizzerebbe in qualche modo il mondo<,> a cominciare dal paese in cui sorge que-

¹ "ci" in sovrascrittura di "Ci".

sta cultura rivoluzionaria ostile alle culture, esisterebbe una cultura che consisterebbe nel ricostruire un mondo in funzione dell'ordine atemporale delle Idee <fine del dattiloscritto> <f. 2> come questa Repubblica platonica che spazza via le alluvioni e le allusioni della storia, {come} questa Repubblica ~~che~~ da cui i poeti vengono scacciati {~~proprio nella misura in cui imitano tutti i discorsi invece di~~ <xxxx> <raccontare?> questo <sic>}. Il linguaggio dei poeti, infatti, funziona ~~come dicono i moderni~~. Non {non} per condurre verso significati preesistenti ed eterni – {~~quanto chiama ciò che sarebbe il discorso {racconto} semplice~~ – non è quanto Platone chiama ἀπλῆ δὴ γῆσις (*Rep.* 104 b) ~~αὐτὸν μὴ σεως~~¹, senza imitazione} ma per imitarli ~~dice Platone; ma l'imitazione come la descrive Platone non riflette ma suscita~~ significati apparentati al linguaggio poetico che li {tutti i discorsi con la loro particolarità si lasciano} trasporta(re) in questo modo nel ~~di~~ divenire dei linguaggi<o> ~~e della cultura e per instaurarli anche come significato aperto~~ {innumerevoli con la loro particolarità<, > estraneità e ~~biz indegne~~ bizzarrie bizzarrie di innumerevoli culture}.

Per la filosofia contemporanea il significato non è soltanto un oggetto mirato che rimane trascendente o estraneo al pensiero che lo mira e al linguaggio che lo<sic> designa<,> Il mirare non esaurisce questo ~~linguaggio~~ pensiero, come il ~~designare~~ non esaurisce il linguaggio. Il significato ~~si è apparentato con {a} questo pensiero nel gioco del mondo e <xx> ~~n~~ <{non}>~~ è soltanto correlativo del pensiero e <f. 3> il pensiero non è soltanto correlativo del linguaggio. Essi ~~sono <x> si mostran~~ sono, di più, apparentate¹¹ nel gioco del mondo, in questa storia¹² fondamentale di cui parla Merleau-Ponty. L'amore della verità che pone il pensiero di fronte al significato si rivela come un incestuoso scompiglio a causa di questa consanguineità dell'intelligenza e dell'intelligibile ~~nel~~ {preso nel} ~~tessuto~~ {reticolo} del linguaggio{, in un pensiero che è espressione nello stesso tempo che pensiero}. L'antiplatonismo della filosofia contemporanea consiste in questa ~~sostituzione della percezione all'intelletto, e~~

¹ “dei” sembra in sovrascrittura di “del”.

¹¹ Leggere “apparentati”.

¹² “storia” in sovrascrittura di “storicità”.

{sostituzione} {ordinamento dell'intelletto all'espressione e} che si produce – non per andare {piattamente} dal meno concreto al più concreto, ma per ricondurre il faccia a faccia del soggetto e dell'oggetto ad una relazione in cui l'oggetto sostiene il soggetto stesso che lo mira – ~~questa <x> relazione che compie di cui esiste come corpo umano~~ Questa nuova relazione si oppone all'intenzionalità – in cui dei noem[i] <f. 4> corrono parallelamente alle noesi<.> Il corpo senziente e sentito allo stesso tempo, vedente e visto – è {un} soggetto che fa parte degli oggetti e di conseguenza familiare familiare con gli oggetti {soggetto che è} connaturale ai suoiⁱ oggetti neiⁱⁱ suoiⁱⁱⁱ movimenti i quali tuttavia porta che risponde già con dei movimenti all'oggetto {e di conseguenza già appartenente al mondo noematico}; o inversamente che si muove nei in mezzo agli oggetti per vederli soltanto in maniera che ognuno dei movimenti del corpo esercita^{iv} *ipso facto* una funzione trascendentale. Nessuno, meglio della filosofia contemporanea, ha fatto risaltare meglio la funzione trascendentale di tutto lo spessore concreto della nostra esistenza corporale, tecnica, culturale<,> sociale e politica; ma proprio per questo, nessuno ha mostrato maggiormente la mescolanza della relazione trascendentale con i rapporti fisic<i>, tecnic<i> e culturali <sic> che costituiscono il mondo <f. 5> o la storicità fondamentale. Queste relazioni non-trascentali non potranno ormai – da Merleau-Ponty – ridursi alla piatta struttura di una totalità economica o causale, proprio a causa della funzione trascendentale che di cui essi^v sono il rovescio, come il corpo impegnato che si muove nel mondo e allo stesso tempo si rappresenta il mondo^{vi}.

Comunque sia^{vii}, per i fenomenologi, come per i bergsoniani il significato non si separa dall'accesso che vi conduce. L'accesso fa

ⁱ “suoi” in sovrascrittura di “questi”.

ⁱⁱ “nei” in sovrascrittura di “attraverso”.

ⁱⁱⁱ “suoi” in sovrascrittura di “i”.

^{iv} “esercita” in sovrascrittura di “ha”.

^v Leggere “esse”.

^{vi} Questa frase è tra parentesi quadre ed è barrata con una croce.

^{vii} “Comunque sia” è messo tra parentesi quadre; davanti a quanto segue, Levinas ha scritto il numero “2” e tracciato un trattino.

parte del significato stesso. Non si può mai fare meglio. Mentre l'anima platonica, liberata dalle condizioni concrete della sua esistenza corporale e storica può raggiungere le altezze dell'Empireo per contemplare le idee, mentre lo schiavo, ammesso che <f. 6> <dattiloscritto> intenda il greco che gli permette di entrare in rapporto con il padrone, ~~può~~ giunge¹ alle stesse verità del padrone; i contemporanei chiedono a Dio stesso se vuole essere fisico<,> di passare attraverso il laboratorio, attraverso pesi e misure, attraverso la percezione sensibile e anche attraverso l'innumerabile serie di aspetti in cui l'oggetto percepito si rivela. {Un Dio <leibniziano?> non potrebbe possedere la scienza}¹¹<.>

Quando Bergson si rifiuta di separare la scelta che l'essere libero dovrebbe fare da tutto il passato di questo essere, quando si rifiuta di ammettere che il problema che esige una decisione possa formularsi in termini astratti e intelligibili sui quali non importa quale essere ragionevole possa pronunciarsi – egli situa l'intelligibile nel prolungamento di tutta l'esistenza concreta di un individuo. Il significato di questa decisione non può essere intelligibile che per colui che ha vissuto tutto il passato ~~che ha condotto~~ {che conduce} a questa decisione. ~~Esso~~ {Il significato} non può essere compreso direttamente come una folgorazione che illumina e scaccia la notte in cui sorge e che dipana. L'intero spessore della storia è necessario affinché il significato sia soltanto percepito¹². <Quanto segue è barato con una croce> È {certamente} piuttosto paradossale constatare che il preteso realismo platonico di Husserl sia stato, di fatto, una fonte dell'antiplatonismo del significato che stiamo ~~menzionando~~ descrivendo. Non che un punto essenziale del platonismo non abbia dominato il suo pensiero fino alla fine e lo diremo concludendo. Ma una filosofia che è partita dall'affermazione delle essenze e dall'intuizione delle idee date "in carne ed ossa"<,> {oltre il linguaggio che} raggiungeva queste essenze solo con "l'intenzione" {vuota} che è l'intenzione significante, una filosofia {che} annunciava platonizzando una grammatica universale a cui tutte le lingue

¹ "giunge" in sovrascrittura di "giungere".

¹¹ Davanti a quanto precede, un trattino preceduto dal numero "3".

¹² Davanti a quanto precede, un trattino preceduto dal numero "1".

culturali devono partecipare – è giunta a collegare i signi<fine del passaggio barrato><f. 7>ficati all'esperienza sensibile che ne assicura l'accesso – e con i suoi migliori discepoli – a coinvolgere le lingue storiche e per l'appunto la loro funzione significante, ~~la loro funzione di sistemi di segni che semplicemente orientano il pensiero – la loro funzione diacritica~~ nella presentazione più completa possibile di questi significati al pensiero. Dalle “*Log Unt*” era unanime che le essenze non possono essere date che sulla base dei dati sensibili che servono loro d'esempio, era unanime che sono intuizioni di secondo grado inaccessibili direttamente². Il rapporto esempio-idea è sicuramente *sui generis*, ma il sensibile è indispensabile all'atto che trascende il sensibile. <Quanto segue è barrato con una croce> E in una pagina raramente citata delle *Ideen* che tratta della sovrastruttura scientifica, Husserl non vuole che l'oggetto sensibile indichi l'indipendenza qualsiasi di questa sovrastruttura rispetto ad esso³. L'oggetto sensibile non significa come un segno divenuto inutile quando si trova il significato, come un cippo posto sul crocevia è dimenticato quando viene imboccata la giusta direzione. L'oggetto sensibile non si cancella mai davanti alla sovrastruttura che motiva e suggerisce. Secondo l'espressione di Husserl, è ~~esso stesso~~ “segno di sé”⁴. <Fine del passaggio barrato> Tutto l'idealismo trascendentale di *Ideen I* consiste nel coinvolgere negli oggetti le vie di accesso che conducono ad essi. Tra questi accessi non si annoverano soltanto le intenzioni disincarnate simili all’“io penso” cartesiano, ma anche, in qualche modo, gli oggetti stessi verso i quali questo accesso è stato aperto. Il mondo concreto nel quale viviamo in quanto esseri corporei e il corpo stesso assumono¹ un ruolo trascendentale. Questo ruolo trascendentale assunto da {tutto} ciò che sembrava oggetto all'idealismo clas<f. 8>sico – è sicuramente una delle novità della fenomenologia. ~~Nello stesso tempo di~~ {come} l'affermazione del legame indissolubile che collega il significato alla considerazione e alla comprensione di tutto il groviglio di relazioni concrete che conducono verso questi significati. Il mondo concreto e corporeo è rivestito ~~di una funzione di segni o più esattamente~~ di una funzione simbolica, se si intende con simbolo un segno che

¹ “assumono” in sovrascrittura di “assicurano”.

significa quanto rimarrebbe inaccessibile o si ~~perde~~ {perderebbe} senza¹ questo segno – la relazione del poema con quanto il poema dice e che nessuna prosa saprebbe ridire; che nessuna narrazione saprebbe riprendere senza falsarlo. E perciò il collegamento radiale di un significato alla cultura storica in cui questo nasce viene affermata contro ogni platonismo.

<Quanto segue è barrato con una croce> Il significato rappresenterebbe dunque una maniera di rivelarsi per il reale. Ma il carattere significante o intelligibile del significato non dipenderebbe, come nelle prime ricerche husserliane, dalla presenza del significato in piena luce – dalla sua presentazione “in carne ed ossa” conformemente all’intenzione vuota che lo mira o che aspira ad esso e che si troverebbe riempito da questa presenza. Per Merleau-Ponty<, > il significato sarebbe significanteⁱⁱ proprio per il fatto di presentarsi attraverso un simbolo e debordando il simbolo (che è simbolo proprio per questa proprietà di lasciarsi debordare). L’intenzione significante nonⁱⁱⁱ sarebbe quindi meno di un’intuizione che mira l’intelligibile in maniera diretta. Il significato sarebbe più di una realtà puramente data. È proprio quanto ci sarebbe di significato al di là del dato nel significato che costituirebbe l’intellegibilità del significato. La nozione stessa di un immediato dato è una falsa nozione, niente è <interrotto> <fine del passaggio barrato e fine del dattiloscritto>

<f. 9>^{iv} Il carattere significante o intelligibile del significato non dipenderebbe dunque, come nelle prime ricerche husserliane, dalla presenza in piena luce del significato, dalla sua presentazione “in carne ed ossa” conformemente all’intenzione vuota che lo mira o che aspira ad esso e che si troverebbe riempito da questa presenza. Secondo Merleau-Ponty, il significato sarebbe significante non perché possederebbe la proprietà di saziare la fame dell’intenzione simbolica, ma al contrario per il fatto di^v mostrarsi a partire dal

ⁱ “senza” in sovrascrittura di “sotto”.

ⁱⁱ “significante” in sovrascrittura di “significabile”.

ⁱⁱⁱ “non” in sovrascrittura di “non più”.

^{iv} Scritto sul verso di una lettera ricevuta e datata 26 luglio 1962.

^v “di” in sovrascrittura di “sé”.

simbolo il quale rinvia ad un altro simbolo. Vi rinvia nel senso che significa a causa della sua differenza rispetto ad un altro segno – le differenze tra segni riguardano il pensiero prima dell'identità di questi segni, la quale si costituisce solo nel gioco di tali differenze. L'intenzionalità, quindi, ha qui una struttura ben distinta: essa mira il significato attraverso gli scarti tra segni, interamente all'opposto del pensiero che toccherebbe in qualche maniera le identità.

Il pensiero, in questo modo, si distoglie dalla sua propensione diretta, tratterrebbe grazie a questa stessa inflessione, il significato a cui non ci si avvicina se non attraverso questa funzione critica del simbolismo in cui un segno mira lateralmente un altro segno e nient'affatto il significato stesso ed in cui <f. 10> in ogni momento si corregge la dirittura semplicistica dell'intuizione. Qui è l'eccellenza e non l'insufficienza del simbolismo. Similmente alle ipostasi plotiniane – che discendono nel momento dell'emanazione dall'essenza superiore, il linguaggio dei segni è debordato come dal troppo pieno.

Il simbolismo, dunque, non potrebbe in alcun modo passare per un'intuizione debole, o peggio per un'esperienza separata dalla pienezza dell'essere e che, per questo verrebbe ridotta ai segni. Il segno non è la scorciatoia di una presenza reale che gli preesisterebbe, intravista ed obliata e di cui ormai il segno orienterebbe la ricerca e la reminiscenza e di cui manterrebbe la fame. La funzione del sistema dei segni che funziona diacriticamente è positiva. Il segno offrirebbe più di quanto qualunque ricettività potrebbe mai ricevere. Il significato è significato oltre il dato non perché oltrepasserebbe le nostre modalità di captarlo – saremmo allora privati di intuizione intellettuale – ma perché il significato è ancora più meraviglioso di quanto l'intuizione <f. 11> anche divina potrebbe mai darsi e perché, ancora interamente a venire, in incubazione<,> esso suscita i segni stessi che tratterrebbero il campo in cui è significato. Segni da cui è inseparabile – il che vuol dire segni il cui gioco è la produzione o la poesia stessa. Il significato non preesiste ai segni come nel realismo. Non è nel passato, è nell'avvenire, invoca questi segni dal fondo del suo cuore. O, più esattamente, è in un passato che è incompiuto, vale a dire sul bordo di un avvenire<.> Ed è per

questo che se il significato non preesiste ai segni, nemmeno vi si riduce, come vorrebbe l'idealismo, esso trascende i segni.

Ricevere dati non è dunque il modo più vero di rapportarsi all'Essere. Darsi – non è una nozione conforme al fulgore dell'Essere. Invece di essere strutture come l'intuizione puntata sul suo oggetto, ~~la~~ l'intenzionalità che mira il significato intelligibile (e, in *L'Occhio e lo Spirito*, Merleau-Ponty mostra che in fin dei conti essa comanda la visione stessa) non segue un itinerario così diritto, né così semplice né così predeterminato <xxxx> <xxxxxx><.> <f. 12> Alla struttura di questa intenzionalità – alla sua opera di significare e di trascendere, appartiene dunque il corpo. L'incarnazione del pensiero non è un accidente che gli sarebbe capitato e che appesantirebbe la sua opera stornandola dalla sua dirittura. Il corpo significa originariamente nella misura in cui per il pensiero è il fatto stesso di immergere<,> di essere nel mondo che esso pensa<,> {di compromettersi con il reale (mentre è <xxxxxxxx>) senza annettersi ad esso attraverso lo spazio o in un insieme causale}. Il corpo è il senziente-sentito<,> il fatto che il sentito è già {ancora} da questa parte qui {che il senziente è già da quella parte là –}. La presenza del corpo umano al mondo consiste nel significare<.> Essere corpo non è associare a sé {come} un'estensione al pensiero per fornire al pensiero una <presa?> sul mondo reale. Significare è proprio questa possibilità posseduta dal corpo di andare là dove il pensiero tende e di varcare così l'intero abisso che separa in linea di principio – per un cartesiano – il pensiero paralitico dal movimento cieco.

Ma dire che la presenza stessa del corpo umano al mondo consiste nel significare, non è presupporre prima di tutto un mondo definito dalla sua realtà fisico-matematica in cui, a titolo di curiosità, si situerebbe un essente la cui natura consisterebbe nel significare. Ciò sarebbe anzitutto dimenticare <f. 13>¹ che la realtà fisico-matematica stessa deriva ~~a~~ il suo significato già da un certo modo che il corpo ha di significare il mondo. Occorre¹¹, al contrario, partire

¹ Scritto sul verso di un foglio stampato datato ottobre 1962.

¹¹ "Occorre" in sovrascrittura di "Occorrerebbe".

deliberatamente da questo atto di significare che costituisce l'essere fondamentale del corpo per poter dire cos'è il mondo. M-

Ma dire che il pensiero stesso del corpo umano al mondo consiste nel significare, non è ridurre il corpo a un segno – come una freccia che mostra la direzione o il sintomo che certifica la malattia. Poiché questi sono già ~~oggetti~~ oggetti istituiti o riconosciuti come segni e che presuppongono la funzione primordiale del corpo. {A tali segni l'essere significato preesiste – ne è separabile e separato} <.> Questa funzione consiste nell'unire e nel mantenere come inseparabile quanto si designa con il percepire (intenzionalità da¹ la¹¹ noesi verso il noema) e con l'esprimere (movimento del percipiente nel mondo percepito – ma in una conformità *sui generis* a questo percepire). ~~Questa unità inseparabile – vale a~~ Questa unità inseparabile consiste nel vivere una vita culturale ~~e artistica~~ che sarebbe la vita stessa del corpo. Essere corpo è cantare, dipingere, danzare<,> comporre versi e semplicemente parlare il mondo. <f. 14>¹¹¹ Il significato in questo modo – ed è questo ad essere profondamente anti-platonico – è inseparabile dai contenuti culturali che lo realizzano. L'atto artistico non viene ad aggiungersi alla percezione o alla comprensione del mondo – la creazione artistica è l'altra faccia di questa stessa ricettività<.> Ed è proprio questo che definisce l'arte come arte e situa l'arte nel cuore stesso dell'ontologia o della comprensione dell'essere. La creazione artistica fa parte della percezione<,> è l'accesso all'essere. E questo è possibile proprio grazie al corpo. La mira dell'essere che si credeva “puramente interiore” termina nel gesto espressivo. Percepire è allo stesso tempo ricevere un significato e significarlo{, grazie a una specie di prolessi}. Il gesto corporeo è la coincidenza dell'accogliere e dell'esprimere, cioè del fare-segno. ~~Con il corpo il soggetto si compromette con il reale~~ Nella cultura, – pittura, poesia e semplicemente linguaggio – il soggetto si è compromesso con il reale attraverso il suo corpo, senza che questa compromissione sia stata semplicemente addizione spaziale o ingresso in un sistema <di> causalità<.>

¹ “da” in sovrascrittura di “del”.

¹¹ “la” in sovrascrittura di “no<ema>”.

¹¹¹ Scritto sul verso di una lettera ricevuta datata 4 settembre 1962.

<f. 15> La presenza stessa del corpo al mondo è già un modo di esprimere questo mondo. Lo esprime come un canto, come la danza. Secondo l'espressione di Merleau-Ponty, lo celebra⁵<.> Il significato dell'essere si profila nei più piccoli gesti di questa esistenza incarnata. La mira dell'essere che si credeva puramente interiore ~~abe~~ si doppia con un gesto espressivo<.> Tale gesto non è una scarica nervosa che segue il pensiero, è questo stesso pensiero che celebra il mondo che mira nel mondo stesso. Il gesto non è il prolungamento del pensiero in azione, ma espressione del pensiero contemporaneo al pensiero.

Ma l'espressione corporea non significa il mondo in maniera tale da far corrispondere punto per punto l'essere ai segni, come se l'uomo disponesse anticipatamente di un doppio registro di significati e di segni tra i quali avrebbe dovuto stabilire una corrispondenza<.> {Il gesto non risulta affatto da un sapere qualsiasi delle mie possibilità fisiologiche}<.> D'altra parte il gesto corporeo nel celebrare quanto è pensato – senza che il pensato possa essere pensato al di fuori di questa celebrazione – crea solo significato nell'essere. Lo svolgersi del gesto <f. 16> in quanto rinvio da un segno all'altro – lateralmente – (e non <da?>¹ segno a significato) diacriticamente – attraverso il loro gioco – conduce verso un significato che li deborda. Noi rimaniamo fedeli alla concezione che si rifiuta di ammettere un significato liberato dai segni e dal linguaggio.

Il significato sempre <incompiuto?> e tutta la verità possibile di ogni istante<.> L'essere per sempre <inesaurito?>, inestinguibile<,> <x> precede¹¹ <dal?>l'espressione. È essenzialmente legato alla sua manifestazione. I significati rimangono inseparabili dai segni come se annunciassero i segni stessi. In questo senso, il segno è simbolo<.>

<f. 17> <Dattiloscritto> ~~percepito senza che un sistema di simboli lo faccia entrare nei gesti significativi che sono quelli del corpo umano~~. Ed è per questo che l'uomo – la cui esistenza incarnata ha per funzione di simbolizzare – è la condizione dell'intelligibilità e del disvelamento stesso, del bagliore in cui risplende l'essere. “Il

¹ “<da?>” in sovrascrittura di “da un”.

¹¹ Leggere sicuramente “preceduto”.

significato supera sempre il corpo significante, ma è la virtù stessa del significante, cioè del corpo, rendere possibile questo superamento” (*Segni* 112)⁶. Il corpo umano non è un dato dell’esperienza, ma un donatore {o, più esattamente, donatore e insieme donato}. Per Merleau-Ponty non ci sarebbe alcun significato¹ dell’essere anteriore al significato {culturale}. L’intenzionalità consiste nel significare il significato giocandolo corporalmente. Invece di avere la dirittura dell’intuizione, l’intenzionalità è essenzialmente mediazione significante. Si raggiunge Heidegger. L’essere-nel-mondo non è inizialmente la relazione pratica con il mondo, come si potrebbe pensare ad una prima lettura di *SUZ*¹¹, ma presenza nel significante, nel linguaggio che parla sé⁷. Non è perché l’essere è pratico che è significante, è perché è significante che la pratica è possibile.

<Quanto segue è barrato con una croce> Non si riprende qui il tema tradizionale del dato che diventa significante quando si scorre il sistema di relazioni in cui si integra. È la nozione di attività significante del corpo che unisce l’intelligibile all’esistenza incarnata dell’uomo che marca l’interesse di questa concezione profondamente anti-platonica. L’incarnazione gioca un ruolo trascendentale. Il segno corporeo non è un oggetto – al pari del segnale stradale o di un nodo al fazzoletto. A tali segni l’essere significato preesiste, ne è separabile e separato. Il corpo umano non indica, esprime <interrotto> <fine del passaggio barrato>

<f. 18> Ma questi gesti corporei che fanno sorgere il significato sono l’abbozzo della cultura stessa. La cultura, così, si situa già al livello e nell’istante della percezione. L’espressione corporea non è la conseguenza di una percezione preliminare delle cose. La percezione è immediatamente come una danza che già significa al di là di sé un mondo nel punto stesso in cui abborda questo mondo¹¹.

Il gesto che esprime coincide dunque con la percezione che accoglie. Il pensiero è, insieme, apprensione ed espressione, cioè linguaggio. La cultura non è consecutiva ad una conoscenza della natura neutra e preliminare. È la percezione stessa. Il gesto rivelatore e

¹ “significato” in sovrascrittura di “appagamento”.

¹¹ Leggere “*Sein und Zeit*”.

¹¹¹ Frase barrata con una croce.

il gesto creatore delle forme culturali coincidono. Coincidono con la comunicazione poiché l'espressione si offre ad altri. Percezione, cultura e linguaggio coincidono. L'oggetto che è puro oggetto – apparentemente liberato dalla cultura – è in realtà inseparabile dalla vita culturale che è la scienza. Ma¹ è nelle forme dell'arte che Merleau-Ponty sembra sviluppare di preferenza il simbolismo della cultura. Il gesto significativo dell'espressione fa brillare la bellezza dell'essere. La bellezza è il significato. Ritroviamo Heidegger e il primato ontologico dell'arte. Lo raggiungiamo affermando che l'uomo – spirito incarnato – è come suscitato dal disvelamento dell'essere nel significato. Il significato culturale rimane il senso ultimo del significato. L'umano è il culturale. <Fine del dattiloscritto>

<f. 19> Ci chiediamo se il fenomeno culturale interpretato lungo il fenomeno artistico è proprio l'originario fenomeno del significante? Come ammettere un'espressione che si produrrebbe sul piano, da Husserl chiamato egologico, di una monade ridotta a se stessa.

Si potrebbe sicuramente rispondere che il gesto espressivo non è soltanto culturale, artistico e percettivo, ma che apre *ipso facto* l'intersoggettività per la quale l'espressione esprime. – La meraviglia dell'espressione corporea sarebbe allora una vera magia. Ma, allora, anche il desiderio comprensibile e ~~(giu)~~ (e giustificato dai fenomeni) di sottrarre alla cultura e all'arte la funzione servile che consisterebbe nel riprodurre punto per punto dei significati dati anticipatamente, giungerebbe fino a sopprimere completamente il momento di passività e di accoglienza che i filosofi da sempre scoprono/ivano?> nella percezione. {Noi crediamo che questa accoglienza sia inevitabile nella descrizione}<.> Questaⁱⁱ accoglienza non èⁱⁱⁱ può <essere> quella^{iv} di un sensibile bruto/~~ale che si~~ che si impone – ~~è non~~ è accoglienza di un significato. Nel gesto espressivo del corpo c'è una risposta a dei significati. Questo non vuol dire che il gesto significativo si modellerebbe punto per punto sui signi-

¹ Davanti a questa parola, una specie di grande parentesi quadra scritta a penna a sfera ad inchiostro blu.

ⁱⁱ "Questa" in sovrascrittura di "questa".

ⁱⁱⁱ Non si deve leggere "è".

^{iv} "quella" in sovrascrittura di "<xxx>".

ficati preesistenti, ~~ma che~~ {questo vuol dire che il gesto di espressione} si pone in un mondo che è significante preliminarmente ad ogni segno, ~~ma di cui~~ {questo vuol dire che} la significazione {del mondo}<, > proprio a causa di questa anteriorità<, > attesta un altro ordine. {La nostra tesi consiste nell'affermare ~~che~~ questo:}¹

Questo significato a cui risponde l'espressione corporea – è Altri^{II}. Si manifesta senza l'intermediazione di segni. La sua intelligibilità brilla di luce propria. È in lui che risiede la funzione originaria del linguaggio <f. 20> che definiremo, di conseguenza a) attraverso la sua anteriorità ai segni e alla mia *Sinngebung* e b) attraverso la sua origine nell'Altro, che viene da uno spazio intersoggettivo che, di conseguenza<, > è asimmetrico.

Siamo soliti {in effetti} ragionare sul linguaggio come se esso fosse una comunicazione coordinatrice, un va e vieni in cui l'andare vale il ritorno e come se ~~nella~~ {per la teoria della} conoscenza ~~dell'essere~~ la comunicazione tra interlocutori<i> attraverso lo scambio di segni non avesse altro fine che {quello di} confermare la vacillante oggettività della percezione egologica.

Ora, Altri abita il mondo stesso di cui deve parlarmi. È il nocciolo, il cuore, l'ospite che mi ci attende e mi ci chiama. La sua presenza al mondo immediatamente mi concerne e mi mira, {ed è proletticamente cercata da me} anche se questi ~~quella~~ non mostra la sua faccia. Questa attesa si manifesta dapprima attraverso i segni stessi<i>. I segni che^{III} {altri} produce non rinviando soltanto al significato, nemmeno, diacriticamente, ad altri segni – le sue opere d'arte {non rinvia<no> solamente} ai mondi che crea, i suoi ~~martelli~~ attrezzi ai fini pratici che persegue, le sue parole alle sue idee. Questi segni conducono a lui. I suoi segni – sono la sua traccia, le vestigia, l'impronta dei suoi passi sulla sabbia. La traccia mi conduce verso di lui. Orienta il mondo, vale a dire tratteggia un senso {una strada, nel senso etimologico<, > un metodo}. Altri è immediatamente la finalità del mondo<, > Tutti i segni culturali ~~sono dunque~~ significano dun-

¹ Non è sicuro che si tratti di un'aggiunta.

^{II} "Altri" sembra in sovrascrittura di "altri".

^{III} "che" in sovrascrittura di "che egli".

que più del loro significato {proprio <come?>}, laⁱ traccia dell'Altro, che è uno scombussolamento assoluto del mondo {eⁱⁱ {questo} senso ~~e~~ mi giunge ~~da lui~~, e non è ~~dato da~~ offerto da me.}

<f. 21> La comunicazione non è un indifferente scambio di segni – è la mia risposta a un appello che riempiendo il mondo mi giunge al di sopra delle cose. ~~Esso~~ {Questo appello} accorda un senso a queste cose, in se stesse insignificanti, suscettibili in ogni momento di ricadere al rango di apparenze<,> possibilmente ombre, come ha detto Platone, semplici pelli abbandonate da un essere che si ritira da esse, che ritorna a questa insignificanza sotto il soffio della morte<,> la cui solitudine le rende derisorie oppure che mi assorbono nella solitudine delle mieⁱⁱⁱ fam{*i*}. Nel mio cammino, in qualche modo prolettico, verso Altri, le cose perdono la loro forza di sollecitazione e divengono semplic*i* cos<e> al di sotto del piano in cui mi chiama altri, io sospendo la loro fallace ~~esistenza~~ sostanzialità possedendole e trasformandole>^{iv}<.> Esse divengono realtà economiche.

Le opere culturali che indicano Altri verso chi mena un cammino, significano certamente dei significati (cose – esseri – situazioni) ~~ma~~ e questa ~~seconda~~ <x> intenzionalità dei segni è di natura tale da nascondere il^v ~~prima~~ – il linguaggio di cui portano l'eco. Perché il linguaggio del segno che mi trasmette l'appello d'Altri non giunge dal segno in quanto questo significa dei significati, ma in quanto in esso risuona il linguaggio con cui Altri si presenta come Altri. <f. 22> La loro funzione artistica può giocare indipendentemente dalla loro funzione di linguaggio e può ~~mas~~ mascherarla{.} ~~giocandosi in maniera autonoma~~ Ecco perché tutte le forme dell'esistenza umana – ~~p~~ arte, politica<,> ~~morale~~ {scienza} e il linguaggio stesso possono essere interpretate come modalità della cultura.

ⁱ “la” in sovrascrittura di “loro”.

ⁱⁱ “e” in sovrascrittura di “.”.

ⁱⁱⁱ “mie” in sovrascrittura di “mia”.

^{iv} “le” sembra in sovrascrittura di “la”.

^v “il” sembra in sovrascrittura di “la”.

Ma l' segni culturali – come ogni segno – si caratterizza{no} per il fatto di non <lasciare?>{lasciar passare} il linguaggio che li squarcia, ma che essi {di} impedirlo¹ subito.

~~{Ora} la^{III} relazione con Altri, nel suo linguaggio parlato, si oppo-~~
~~ne alla liberazione dei segni che il linguaggio libera poiché il signi-~~
~~ficante {colui che si esprime} è allora presente nei segni che libera.~~ Il
segno culturale è in qualche modo liberato in assenza di colui che
libera il segno. <f. 23> <Dattiloscritto> {Questa as}^{IV}senza non è ne-
cessariamente una lontananza effettiva da colui che ha lasciato una
traccia equivoca del suo passaggio. Questa assenza è nel carattere
in qualche misura enigmatico e di conseguenza equivoco di ogni
segno che corrisponde precisamente a quanto Saussure e Merleau-
Ponty chiamano il suo carattere diacritico. Il segno è una strizza-
tina d'occhio, un movimento dell'indice che soprattutto allontana
piuttosto che avvicinare un significato. È strizzatina d'occhio e al-
lusione – di chi non ha voluto dirne di più, gioco dell'artista che
suggerisce e rimane negli enigmi e nei miti equivoci dell'oracolo
e mistificazione<, > pantomima, chi ha dato segno si è sottratto ad
ogni responsabilità – ad ogni risposta e, di conseguenza, ad ogni
domanda. Il segno è lasciato alla sua vita propria. ~~Implica veramen-~~
~~te l'oggettività di un prodotto di cultura~~, risuona della sua propria
sonorità, è poesia {esitazione, secondo Valéry, tra suono e senso⁸}.
~~In questo senso, {Perciò} ogni segno e ogni l'arte che vogliamo col-~~
~~locare nella categoria dell'espressione simbolica – è sempre {sono}~~
plastiche – e in qualche misura sotto chiave.

Ora, il linguaggio che utilizza il segno è nello stesso tempo supe-
ramento di ogni segno. È una maniera di significare tale che colui
che significa è presente in questa manifestazione per svincolare in
ogni momento i segni che libera, e per frantumare il proprio siste-
ma e il proprio stile. Egli è essenzialmente rottura di ritmo, è essen-
zialmente prosa. La prosa è un modo di significare in cui chi libe-

¹ "I" in sovrascrittura di "i".

^{II} "impedirlo" in sovrascrittura di "impediscono".

^{III} "la" in sovrascrittura di "La".

^{IV} Aggiunto a mano.

ra il segno non si assenta da questo¹ segno e scombina il suo ritmo incantatore, {lo} rompe e {lo} spezza ~~la sua graziosa continuità~~. La prosa è critica, questa <f. 24> famosa critica che, anche dell'opera artistica, può dire altro dalla ripetizione dell'opera. Il linguaggio, così, è il solo sistema di segni che non rinvia soltanto al significato che esprime, ma frantuma questo sistema per manifestare il significante che libera i segni. Il linguaggio dice tersamente<,> {decifra, non è da decifrare}. ~~Il significante che libera i segni e non si ritira da questa liberazione~~ {Esso} è la forma sotto la quale si produce la manifestazione dell'essere che non è immediatamente nascosta dalla sua apparizione {che si manifesta καθ'αυτό⁹}. {Il linguaggio è una rivelazione per eccellenza}¹¹.

La manifestazione del καθ'αυτό – in cui l'essere ci concerne senza sottrarsi e senza tradirsi<,> consiste per esso non nell'essere rivelato, non nel rivelarsi allo sguardo che lo assumerebbe quale tema di interpretazione e che avrebbe una posizione assoluta che domina l'oggetto. Per l'essere, la manifestazione del καθ'αυτό consiste nel dirsi a noi, indipendentemente da qualunque posizione avremmo preso nei suoi riguardi, ~~nell'esprimersi~~ {nel rivelarsi}. ~~Qui, contrariamente a tutte le condizioni di visibilità degli oggetti,~~ l'essere non si pone nella luce di un altro ma si presenta nella manifestazione che deve solo annunciarlo, è presente come dirigente questa stessa manifestazione – presente {in qualche modo} prima

¹ “questo” in sovrascrittura di “suo”.

¹¹ Quanto precede si trova su un ritaglio di foglio graffiato al presente foglio. Il testo maschera un altro testo, barrato, di cui si fornisce la trascrizione: “di <fine di una parola che si trovava su un altro foglio non conservato> di fenomeni – non risponde alla ricerca del vero, è sufficiente al godimento che è la sufficienza stessa; nient'affatto soverchiata <“soverchiata” in sovrascrittura di “xxxx”> dallo scarto che oppone l'esteriorità alla ricerca del vero. Questo mondo del godimento non basta alla pretesa metafisica. La conoscenza del tematizzato non è che una lotta sempre ricominciante contro la mistificazione sempre possibile del fatto, allo stesso tempo un'idolatria del fatto, cioè un'invocazione di quanto non parla e una pluralità insormontabile di significati e di mistificazioni{.} Oppure <in sovrascrittura di “oppure”> questa conoscenza invita il conoscente ad un'interminabile psicoanalisi, alla ricerca disperata di una vera origine almeno in se stessi, allo sforzo di risvegliarsi”.

della manifestazione che lo manifesta soltanto. ~~L'esperienza assoluta non è disvelamento ma rivelazione:~~ coincidenza dell'espresso e di chi esprime, manifestazione, perciò stesso privilegiata di Altri, manifestazione di un volto al di là della forma<, > {al di là} della¹ forma che tradisce incessantemente la sua manifestazione – fissandosi in forma plastica, ~~poiché adeguata allo Stesso, aliena l'esteriorità dell'Altro.~~ Il volto è una presenza <f. 25> vivente, è espressione {rivelazione}. La vita dell'espressione {la rivelazione} consiste nel disfare la forma in cui l'essente, che si espone come tema, per questo si dissimula. {Il surplus della manifestazione sulla sua propria inevitabile paralisi, è quanto esprimiamo dicendo che} il¹¹ volto parla. La manifestazione del volto è già discorso. Colui che si manifesta, secondo Platone, porta soccorso a se stesso. Disfa in ogni momento la forma che offre.

<f. 26> ~~Questo modo di disfare la forma adeguata allo Stesso per presentarsi come Altro, è significare o avere un senso. Presentarsi significando{,} è parlare.~~ Questa presenza{,} affermata nella presenza dell'immagine {manifesta e già richiusa nel suo mutismo} come l'apice dello sguardo che vi fissa{,} è detta. Il significato o l'espressione {la rivelazione} si oppone così a qualunque dato intuitivo, ~~proprio perché significare non è dare.~~ Il significato non è un'essenza ideale o una relazione offerta all'intuizione intellettuale, ~~ma~~ {ancora} analoga in questo alla sensazione offerta all'occhio. <Quando segue è barrato con una croce> È la presenza dell'esteriorità per eccellenza. Il discorso non è semplicemente una modificazione dell'intuizione (o del pensiero){,} ma una relazione originaria con l'essere esteriore. Non è un increscioso difetto di un essere privato di intuizione intellettuale – come se l'intuizione<, > che è un pensiero solitario{,} fosse il modello di ogni rettitudine nella relazione. È la produzione di senso. Il senso non si produce come un'essenza ideale è detto e insegnato dalla presenza{;} e l'insegnamento non si riduce all'intuizione sensibile o intellettuale{,} che è il pensiero dello Stesso. Dare un senso alla sua presenza è un evento irriducibile all'evidenza. Non entra in un'intuizione<, > <fine del passag-

¹ “della” in sovrascrittura di “Della”.

¹¹ “il” in sovrascrittura di “Il”.

gio barrato> {Esso}¹ {Essa} <sic> è{,} insieme{,} una presenza più diretta della manifestazione visibile e una presenza lontana – quella dell'altro. Presenza che domina chi l'accoglie, che viene dalle altezze, imprevis{a} e{,} di conseguenza{,} insegnante la sua stessa novità. È la franca presenza di un essente che può mentire, cioè che dispone del tema che offre{,} senza poter dissimularvi la sua franchezza di interlocutore, lottando sempre a volto scoperto. Attraverso la maschera gli occhi perforano il non dissimulabile linguaggio <f. 27> degli occhi. L'occhio non riluce, parla. L'alternativa della verità e della menzogna, della sincerità e della dissimulazione è il privilegio di chi si mantiene nella relazione di assoluta franchezza, ~~nell'assoluta franchezza che non può nascondersi.~~

<Quanto segue è barrato con una croce> L'azione non esprime. Ha un senso{,} ma ci conduce verso l'agente in sua assenza. Abbordare qualcuno a partire dalle sue opere è entrare nella sua interiorità, come con un'effrazione; l'altro viene sorpreso nella sua intimità, in cui, certo, si espone ma non si esprime (1)²{,} come i personaggi della storia. Le opere significano il loro autore, ma indirettamente, alla terza persona.

Si può{,} certo{,} concepire il linguaggio come un atto, come un gesto del comportamento, ma allora si omette l'essenziale del linguaggio: la coincidenza del rivelatore e del rivelato nel volto, che si compie nel situarsi in alto rispetto a noi – insegnando. E, inversamente, gesti, atti compiuti possono divenire, come le parole, rivelazione; vale a dire, come stiamo per vedere – insegnamento, mentre la ricostituzione del personaggio a partire dal suo comportamento è l'opera della nostra conoscenza già acquisita.

L'esperienza assoluta, abbiamo detto, non è disvelamento. Disvelare {a partire da un orizzonte soggettivo}, è già mancare il noumeno. Solo l'interlocutore è il termine di un'esperienza pura in cui altri entra in relazione, pur rimanendo καθ'αυτό: in cui si esprime e {senza che} noi ~~non~~ si debba³ disvelarlo a partire da un "punto

¹ "Esso" in sovrascrittura di un punto ".".

² Qui, un richiamo di nota, che dice: "Cfr. più avanti pp. 286 ss.". Si rammenta che si tratta di un foglio estratto dal manoscritto di *Totalità e Infinito*.

³ "si debba" in sovrascrittura di "dobbiamo".

di vista”, in una luce artificiale. L’“oggettività” che cerca la conoscenza pienamente conoscenza, si compie al di là dell’oggettività dell’oggetto. Quanto si <interrotto> <fine del passaggio barrato>

<f. 28> Il significato danzante<, > {operante, descrivente} del corpo deve essere distinto dal significato parlante del volto. Questo non è in alcun modo una modificazione di quello. Il volto non è un segno che Altri mi indirizza ma la sua presenza ~~originaria~~ {in una totale nudità}. Il volto si oppone all’espressività del corpo. ~~In lui si apre una dimensione nuova anteriore alla cultura.~~ Ogni segno che libero con l’espressione corporea è già una risposta a questo significato preliminare del volto. Il significato sarebbe l’apparizione di un essere che squarcia in ogni istante l’essenza plastica della sua propria apparizione{,} che squarcia la sua immagine.

Ma se l’immagine ~~doveva essere~~ {è} squarciata da un’altra immagine, ~~sarà necessario un processo all’infinito~~ <sic>. L’essere che squarcia la sua apparizione plastica indica per questo un altro piano rispetto a quello delle immagini, una realtà che non alberga interamente nella sua apparizione. Ed è per questo che questa fonte di segni non è {un dato} ~~un dato ma si chiama significato.~~ L’apparizione, opponendosi ad ogni liberazione di segni, è l’epifania del volto essenzialmente rispettabile. ~~La caratteristica di questa epifania non è semplicemente negativa. Essa consiste nella sovranità~~ <interrotto> <fine del dattiloscritto>

<f. 29> ~~La trascendenza d’Altri — è la sua condizione d’~~ {L’essere che squarcia la sua propria apparenza è assolutamente nudo. È estraneo ad ogni forma — è<, > come dice il salmis<ta>}<, > straniero nel {su questa terra¹⁰}<, > ~~mondo che abita;~~ il volto la nudità del volto è una condizione {denudamento} di ~~denudato,~~ senza alcun artificio {ornamento} culturale ~~condizione di proletario.~~ La sua <ante?> ~~La nudità dell’essere che squarcia la sua immagine e si prolunga nella~~ <xx> nudità del corpo che ha freddo e che prova vergogna per la sua nudità {quasi senza forma<, > Questo denudam^{to} che rigetta finanche la protezione della forma mantenendosi nell’amorfo assolutamente <xxxxxxxxxxxx> che non è in potenza ma più attuale di ogni atto<, > è <trovato?> nella sua nudità}. L’esistenza καθ’αὐτό è nel mondo una miseria. ~~Questo sguardo che~~ La nudità del volto è denudamento {e già supplica nella rettitudine

che mi mira}<.> Ma questo sguardo che supplica allo stesso tempo esige – ~~e non pu~~ privato di tutto<,> ha diritto a tutto. Riconoscere altri è riconoscere una fame. ~~Ma~~ Riconoscere Altri<,> è donare. Ma è donare al maestro, al signore, a chi si avvicina come “voi”, ~~in una dimensione di altezza~~ {e che mi parla dall’alto}. {Nel volto l’umiltà si unisce all’altezza}<.>

E con questo ~~arriviamo a~~ Si annuncia la dimensione etica del significato.

<f. 30> <Quanto segue è barrato con una croce> ge¹ può minacciare presuppone la trascendenza dell’espressione. Il volto <xx> minaccia {di lotta} come di un’eventualità, senza che questa minaccia esaurisca l’epifania dell’infinito, senza che ne formuli la prima parola. La guerra presuppone la pace, la presenza preliminare e non-allergica di Altri, interrompe un discorso ma non marca il primo evento dell’incontro.

L’impossibilità di uccidere non ha un significato semplicemente negativo e formale; la relazione con l’infinito o l’idea di infinito in noi {il Desiderio}{,}, la condiziona positivamente. L’infinito non si presenta in maniera impersonale e anonima, ma come volto. Si presenta nella resistenza etica che paralizza i miei poteri e si leva dura e assoluta dal fondo degli occhi senza difesa. {Esso¹¹ si presenta nella sua nudità e nella sua miseria – ~~come una fame la cui~~ comprensione {{di questa nudità e di questa fame} instaura la prossimità stessa dell’Altro}<.> {Ma è così che} L’epifania dell’infinito è espressione e ~~instaura il~~ discorso. L’essenza originaria dell’espressione e del discorso non risiede nell’informazione che fornirebbero su un mondo interiore e nascosto. Nell’espressione un essere si presenta da sé. Presentazione distinta dalla manifestazione in cui l’essere si disvela come già assente dalla sua manifestazione – plasticamente. Nel volto l’essere che si manifesta assiste alla sua manifestazione e ~~di conseguenza~~ richiama me ~~e le mie risposte~~. {Questa assistenza non è il neutro di un’immagine ma {precisamente} una sollecitazione ~~che m di una miseria e~~ <x> che mi concerne della sua miseria

¹ Lettere finali di una parola che si trovava su un foglio che non è stato conservato.

¹¹ “Esso” in sovrascrittura di “Essa”.

e della sua Altezza}. Parlare {a me} è sopravanzare in ogni istante quanto c'è di necessariamente plastico nella manifestazione. {Il plastico è quanto non mi chiede niente. Manifestarsi come volto}<,> è¹ ~~di conseguenza~~ imporsi al di là della forma manifestata e puramente fenomenale, presentarsi in maniera ~~incomparabile~~ {irriducibile} alla manifestazione, come la rettitudine stessa del faccia a faccia, senza <l'>intermediario di alcuna immagine {nella sua nudità, {cioè} nella sua miseria e nella sua fame}. ~~{{Nel} Ma Il^{II} Desiderio solo riunisce {si confondono} i movimenti che vanno verso l'Altezza e la Miseria}}~~^{III} <Fine del passaggio barrato>.

L'espressione non irraggia come uno splendore che si spande all'insaputa dell'essere raggiante, quanto è forse <f. 31> la definizione della bellezza. Manifestarsi assistendo alla propria manifestazione – ~~che~~ consiste nell'invocare l'interlocutore e ~~nell'esporla~~ {suscitare} la sua risposta e ~~a~~ la sua domanda – {ma esserci per farvi fronte}<,> La^{IV} ~~espressione~~ {rivelazione} presenta un essere che si impone altrimenti che attraverso una rappresentazione vera<,> altrimenti che attraverso l'impegno e l'atto. L'essere offerto nella rappresentazione vera rimane possibilità di apparenza. ~~L'essere~~ {Il mondo} che mi invade quando mi impegno in esso non può niente contro il "libero pensiero" che sospende questo impegno o anche lo rifiuta interiormente, ~~resta capace di chiudersi nella sua casa e vivere nascosto~~. {Per cominciare io esisto, rimango origine e signore, anche di quanto mi precede. La coscienza conserva la sua struttura che consiste anzitutto nell'esistere}. L'essere che si esprime si impone, ma proprio appellandosi a me ~~{dalla sua nudità}~~ dalla sua miseria e dalla sua nudità – ~~già~~ dalla sua fame} senza che io possa rimanere sordo al suo appello. <Quanto segue è barrato con un tratto> Così che, nell'espressione, l'essere che si impone non limita ma promette la mia libertà, ~~come la bontà che mi concerne e~~

¹ "è" in sovrascrittura di "È".

^{II} "Il" sembra in sovrascrittura di "il".

^{III} Annotazione marginale di difficile collocazione: "L'assistenza alla sua propria manifestazione possiede <l'acutezza?> di una sollecitazione che richiama me, mi concerne da tutta la sua miseria e da tutta la sua altezza".

^{IV} "La" in sovrascrittura di "L".

suscita {suscitando} la mia bontà. L'ordine della responsabilità in cui la gravità dell'essere congela ogni riso, è anche l'ordine in cui la libertà è ineluttabilmente invocata in modo che il peso irremissibile dell'essere fa sorgere la mia libertà. L'ineluttabile non ha più l'umanità del fatale, ma la serietà severa della bontà. <Fine del passaggio barrato>

{La coscienza che accoglie non ha più la struttura della coscienza, non esiste più anzitutto, entra in un altro ordine<.>} Questo legame tra l'espressione e la responsabilità – questa condizione o questa essenza etica del linguaggio – questa funzione del linguaggio anteriore ad ogni disvelamento dell'essere e al suo freddo splendore, permettono di sottrarlo {il linguaggio} alla sua soggezione nei confronti di un pensiero preesistente e di cui svolgerebbe solo la servile funzione di tradurre all'esterno o di universalizzare i movimenti interiori. ~~La presentazione del volto non è vera, perché il vero si riferisce al non-vero, suo eterno contemporaneo~~ {Parlando propriamente, il significato così rivelato non è vero, perché il vero si riferisce al non-vero, suo eterno contemporaneo} e incontra ineluttabilmente il sorriso e il silenzio dello scettico. La presenta<f. 32>zio-
ne dell'essere nel volto non lascia posto logico al suo contraddittorio. ~~{Viene dall'alto. Apre la dimensione stessa dell'altezza}~~ {La mia coscienza ha perduto, accogliendola, la libertà che le dona il privilegio di esistere anzitutto}. Anche Al¹ discorso che apre l'epifania come volto{,} io non posso sottrarmi {con il} al silenzio come Trasimaco irritato tenta nel primo libro della *Repubblica* (senza d'altronde riuscirvi)¹¹. ~~{Il fatto di lasciare degli uomini senza cibo non potrebbe in nessuna circostanza La colpa~~ “Lasciare degli uomini senza cibo – è è una colpa che in che nessuna circostanza scusa”; ~~non ammette <x>~~ ad essa non si applica la distinzione tra volontario e involontario” dice Rabbi Yochanan nella pagina 104b del *Trattato Sanhedrin*. Davanti alla fame degli uomini la responsabilità non potrebbe si misura¹² che che “oggettivamente”<.> È irrecusabile. Il volto apre il discorso} ~~A questi discorsi~~ originario la cui prima

¹ “Al” in sovrascrittura di “al”.

¹¹ “scusa” in sovrascrittura di “si scusa”.

¹² “misura” in sovrascrittura di “misurare”.

parola è obbligo, {e che} io non sono libero di rifiutarmi {d'ignorare}. Ecco dunque un Discorso^I che obbliga a entrare nel discorso, il vero-cominciamento del discorso di cui {che} il razionalismo elassico disperava {si augura},^{II} Questo discorso che ha {Avrà} la forza di "convincere" {"forza" che convince anche} {"}le^{III} persone che non vogliono intendere" (*Repubblica* 327 b^{IV}) {e} fonda di conseguenza l' {così la vera} universalità della ragione {che {si} riconosce^V non fosse che ascoltando}.

<Quanto segue è barrato con una croce> Al disvelamento dell'essere in generale, come base della conoscenza e come senso dell'essere, si oppone la relazione con l'essente che si esprime, irriducibile alla comprensione. Al piano dell'ontologia preesiste il piano etico. E per utilizzare la terminologia di Heidegger, l'analisi esistenziale^{VI} non ha priorità sulle relazioni esistenziali.

3° – Volto e ragione

L'espressione non si produce come la manifestazione di una forma intelligibile che legherebbe tra loro dei termini per stabilire{,} attraverso la distanza{,} il costeggiamento delle parti in una totalità in cui i termini che si affrontano perdono la loro originalità e mutuano già il loro senso dalla situazione creata dalla loro associazione, la quale, a sua volta, deve il suo ai termini riuniti. Questo "circolo della comprensione" non si impone come l'evento originario della logica dell'essere. L'evento proprio dell'espressione precede questi effetti coordinatori visibili ad un terzo <fine del passaggio barrato>

^I "Discorso" in sovrascrittura di "discorso".

^{II} "," in sovrascrittura di ".".

^{III} "le" in sovrascrittura di "delle".

^{IV} Qui, un richiamo di nota: la nota in calce scrive di nuovo le parole che si trovano tra parentesi.

^V "riconosce" in sovrascrittura di "riconoscono".

^{VI} "esistenziale" in sovrascrittura di "esistenzialista".

<f. 33> <comu>nica {La {prima} parola non comunica}.¹ La¹¹ presenza del parlante nel segno che egli¹¹¹ libera consiste nel significare un ordine. L'apertura di tutte le forme da parte dell'essere stesso non ha ~~precisamente~~ più la struttura di una coscienza – ma di un obbligo, che sospende proprio la libertà della coscienza. {Il significato viene dall'alto. Apre la dimensione stessa dell'altezza}<,> {l'ordine in cui la coscienza che accoglie è dominata assolutamente e perde il suo primo posto}<,> Si tratta di dire che prima della cultura e dell'estetica,<,> il significato si situa nell'etica e che l'etica rappresenta una condizione di ogni cultura e di ogni significato. Si tratta di affermare – ed è la tesi principale che intendo sostenere – che c'è un ordine umano prima della cultura ~~prima della sedimentazione~~ – che la religione e la morale non appartengono alla cultura, che qualcosa è al di sopra delle culture e permette di giudicarle. ~~Noi crediamo che, in senso nuovo, la verità platonica non storica domina la storia da tutta la sua altezza.~~

<Quanto segue è barrato con una croce> Il significato è abitualmente accostato sul piano della conoscenza e del dato{,} sul piano della visione. È la relazione con l'oggetto. Noi comprendiamo come percepiamo. L'intuizione categoriale di Husserl del periodo classico, per lo meno, rimane in questo atteggiamento; relazione oggettivata.

Pervenire ad un significato grazie all'intermediazione del segno è vedere senza vedere, è meno che vedere, relazione con una realtà {in assenza di questa realtà. La presenza di questa realtà} in carne ed ossa davanti alla coscienza che la mirerebbe come un soggetto mira l'oggetto – sarebbe più che il suo significato nel segno. Si comprenderebbe allora che il significato possa essere più dell'esperienza<,> <fine del passaggio barrato>

Che i segni del linguaggio come i segni della cultura prodotti dall'espressione del corpo – siano diacritici e significhino lateralmente da segno a segno – non resta meno <f. 34> vero che il significato che stabiliscono sia un oggetto di pensiero {che il pensiero

¹ “.” in sovrascrittura di “-”.

¹¹ “La” in sovrascrittura di “la”.

¹¹¹ “che egli” in sovrascrittura di “che”.

vi conserva la sua irremissibile priorità}. Non si comprende in cosa consista la nuova sfera di significato in cui fanno penetrare. Il significato, anche ottenuto indirettamente, grazie all'intermediazione dei segni, è a suo modo dato – e ritrova la struttura di un oggetto. Il significato è un rovesciamento di un mondo di cui sono il centro in un mondo il cui centro è {dominato da} Altri¹. ~~Se il significato che riluce nel mondo è una relazione con Altri come tale – è possibile mostrare che il significato ci mette in rapporto con l'essere in quanto si oppone assolutamente al dato – e impone tutt'altra struttura alla coscienza che lo accosta, che non è più coscienza di un dato.~~ La tesi che sosteniamo e che riconduce il significato all'idea di infinito {dimensione di altezza} che si apre nel volto umano<,> concilia la dirittura dell'intuizione<,> che mira al di là dello storico di cui l'intellettualismo aveva nostalgia, con un "surplus" rispetto all'immagine intuita ~~e che è l'al di sopra morale dell'Infinito.~~ Tutto ciò non può essere detto in termini di soggetto-oggetto. Quanto è significato è il superiore.

<Quanto segue è barrato con una croce> La superiorità è già annunciata nella posizione del corpo umano dal basso in alto e negli altari che fumano ovunque ci siano degli uomini. Ma non c'è altezza perché ci sono dei corpi, ci sono corpi perché, nell'essere, c'è altezza. Se il gesto culturale è una risposta ad un mondo già significativo, il linguaggio non risiede inizialmente nel movimento di andata e ritorno della comunicazione attraverso uno spazio intersoggettivo perfettamente neutro e in cui gli interlocutori occuperebbero posizioni simmetriche. La priorità del linguaggio indicherebbe proprio una specie di polarizzazione di questo spazio, un'asimmetria <f. 35> dell'intersoggettivo e del carattere insegnante del linguaggio. Occorre porre la relazione con un significato come originaria. Ma essa non consiste nella *Sinngebung*¹², la precede. Ma se questa interiorità non è intuitiva è perché è superiorità. Ecco la nuova dimensione che apre nell'essere. Si deve abbandonare la distinzione diretto indiretto con il quale<sic> si distingue l'intuizione dal simbolismo. Il dato<,> come tale<,> non ha senso e rinvia

¹ Il manoscritto indica che questa frase deve essere collocata alla fine del capoverso.

ad altra cosa, ma il simbolismo che si distingue in esso – è dopo tutto una via indiretta e se è semplicemente la via dell'essere – è meno della relazione diretta. <Fine del passaggio barrato> La superiorità – l'altezza, ~~eeee~~ ~~cioè che~~ introduce un senso nell'essere<.> ~~ed esso~~ {Essa} è {certamente} ~~la prima~~ {l'}esperienza del corpo umano ~~che~~ per questa ragione è senza dubbio la meraviglia del significato – e ~~inaugura il mondo umano~~ {e delle società umane che erigono tutti altari sopra i quali <si innalzano?> <vulcani?> di fumo}. Ma non è perché gli uomini<,> a causa del loro corpo<,> hanno un'esperienza eccezionale dell'altezza che l'umano è posto sotto il segno dell'altezza, {è perché c'è altezza nell'essere} che il corpo umano è posto in uno spazio in cui distingue l'alto dal basso e scopre il cielo che<,> per il principe Andrej in Tolstoj¹³<,> è interamente altezza. {Il suo cielo non è blu, non vi vede alcun colore<.>} L'oltrepassamento del segno attraverso il significato è l'altezza ~~del significato e non~~ {e non indica} un mistero ~~che esso occulterebbe~~ o un'assenza pura e semplice che farebbe della relazione con il significato un "meno" dell'intuizione. <Quanto segue è barrato con una croce> Ma la superiorità o l'elevazione non può essere contenuta in una rappresentazione diretta come l'intuizione o indiretta come il segno. Essa è simbolica – perché qui il contenuto deborda infinitamente il contenente. Il debordamento del contenente attraverso il contenuto che non è semplicemente dovuto ai limiti del contenente, ma preci<f. 36>samente la sua grandezza <sic>, è l'altezza. <fine del passaggio barrato>

È estremamente importante insistere su ~~quest'ultimo punto~~ {l'<anteriorità?> del significato} {l'anteriorità del significato rispetto ai segni culturali}.

Collegare ogni significato alla cultura{,} opporsi ad un significato{,} distinto dall'espressione culturale e dall'arte che lo prolunga, è riconoscere il valore di tutte le personalità culturali, poiché ormai nessun significato potrebbe staccarsi da queste innumerevoli culture per fornire un criterio che permetta di giudicare e di apprezzare queste culture. Ormai l'universalità, secondo l'espressione di Merleau-Ponty, non potrebbe che essere laterale¹⁴. Essa consisterebbe nell'intendersi penetrando nelle altre culture, come si impara un'altra lingua, rinunciando ad una grammatica universale e ad

una lingua {algoritmica} universale costruita sull'ossatura di questa grammatica, nel rinunciare ad ogni contatto diretto o privilegiato con il mondo delle idee. Questa concezione dell'universalità è, insomma, un'opposizione radicale – proprio della nostra epoca – all'espansione colonialista della cultura – In nome di essa, colonizzare e coltivare si separano radicalmente. In particolare, è all'opposto di quanto ci insegna Léon Brunschvicg, per il quale i progressi della coscienza occidentale consisterebbero in una purificazione del pensiero rispetto alle culture e rispetto al linguaggio che, lungi dal significare l'intelligibile<,> perpetueràⁱ l'infantile. La cultura occidentale si vanterebbe di una suprema dignità se si liberasse dei presupposti culturali della verità, per andare come Platone verso i significati stessi separati dal mondo del divenire. Il pericolo di una simile concezione è che con il pretesto diⁱⁱ emancipareⁱⁱⁱ gli^{iv} spiriti riguardo alla loro cultura, <f. 37> poteva favorire lo sfruttamento e la violenza. Forse è stato necessario denunciare l'equivoco e mostrare la dipendenza dei significati nei confronti delle culture, dire che l'eccellenza della cultura occidentale appare essa stessa come culturalmente e storicamente condizionata e raggiungere quanto passa come ~~all'ultimo grido nella sociologia~~ <etnologia?> contemporanea <sic>. Ecco il platonismo sconfitto. È sconfitto in nome della generosità stessa del pensiero occidentale che, percependo negli uomini l'uomo astratto, ha proclamato il valore assoluto delle persone e ha incluso nel suo rispetto perfino le culture in cui queste persone si mantengono e si esprimono. È sconfitto grazie ai mezzi stessi che il pensiero occidentale nato da Platone ha fornito – questa denigrata civiltà universale che ha saputo comprendere le culture particolari che non hanno mai compreso niente di se stesse. Ma la sarabanda delle culture innumerevoli ed equivalenti, ognuna giustificantesi nel suo proprio contesto, crea un mondo {sicuramente} disoccidentalizzato ma anche disorientato. Percepire dal signi-

ⁱ “perpetuerà” in sovrascrittura di “che perpetua”. Forse si deve leggere “perpetuerebbe”.

ⁱⁱ “di” in sovrascrittura di “di una”.

ⁱⁱⁱ “emancipare” in sovrascrittura di “emancipazione”.

^{iv} “gli” in sovrascrittura di “degli”.

ficato una situazione che precede la cultura – vedere il linguaggio come nato dalla rivelazione che è nello stesso tempo la nascita della morale – nello sguardo dell'uomo che mira l'uomo proprio come uomo astratto liberato da ogni cultura (nella nudità del suo volto) – è, allo stesso tempo, tornare in maniera nuova al platonismo e permettere di giudicare le civiltà. Il significato – l'intelligibile, consiste per l'essere nell'ⁱessere presente nella sua semplicità non storica, nella sua nudità di essere assolutamente non qualificabile e irriducibile, senza che alcun essere nuovo venga sospettato dietro l'essere – è esistere prima della storia e prima della cultura. Come dicevo all'inizio, il platonismo – come affermazione dell'umano, indipendentemente <f. 38> dalla cultura e dalla storia – si ritrova in Husserl stesso – nella tenacia con cui postula la riduzione fenomenologica e, in ultima istanza e *de jure*, la costituzione del mondo culturale stesso nella coscienza trascendentale e intuitiva. Non si è obbligati a seguirlo nella via a cui ricorre per affermare il platonismo. Noi abbiamo ritrovato la rettitudine del significato per un'altra via. Che questa manifestazione intelligibile dell'essere si produca nella moralità, questo misura proprio i limiti della comprensione storica del mondo e segna il ritorno alla saggezza greca – anche se mediata dall'intero sviluppo della filosofia contemporanea. Non sono certo le cose né il mondo oggettivo che permettono di raggiungere le norme dell'assoluto – perché sono interamente imbevute di storia e sono opere culturali. Ma le norme della morale non sono imbarcate nella storia e nella cultura. Essiⁱⁱ non sono nemmeno un'isoletta che ne emerge – ma il punto che rende possibile ogni significato anche culturale e che permette di giudicare le culture.

ⁱ “nell” in sovrascrittura di “di”.

ⁱⁱ Leggere “Esse”.

Appendice II

Lista delle conferenze di Emmanuel Levinas al Collège philosophique

Questa lista, che riprende sia le conferenze pubblicate sia quelle inedite (conservate o meno negli archivi Levinas), forse non è esaustiva, poiché i programmi del Collège philosophique su cui è stata stabilita sono talvolta incompleti.

- *Le Temps et l'Autre* [*Il Tempo e l'Altro*], marzo-maggio 1947¹.
- *Parole et Silence* [*Parola e Silenzio*], 4 e 5 febbraio 1948.
- *Pouvoirs et Origine* [*Poteri e Origine*], 1 e 3 febbraio 1949.
- *Les Nourritures* [*I Nutrimenti*], 16 febbraio 1950.
- *Les Enseignements* [*Gli Insegnamenti*], 23 febbraio 1950.
- *Éthique ou Ontologie* [*Etica o Ontologia*], 22 febbraio 1951².
- *L'Écrit et l'Oral* [*Lo Scritto e l'Orale*], 6 febbraio 1952.
- *Liberté et Commandement* [*Libertà e Comandamento*], 16 febbraio 1953³.
- *Le Moi et la Totalité* [*L'Io e la Totalità*], 22 febbraio 1954⁴.
- *Le Vouloir* [*Il Volere*], 1 marzo 1955.
- *L'Intériorité* [*L'Interiorità*], 8 maggio 1956⁵.
- *La Philosophie et l'Idée d'infini* [*La Filosofia e l'Idea d'infinito*], 11 dicembre 1956⁶.
- *La Séparation* [*La Separazione*], 3 dicembre 1957.
- *Au-delà du possible* [*Al di là del possibile*], 27 gennaio 1959.
- *La Signification* [*Il Significato*], 28 febbraio 1961⁷.

¹ La conferenza venne pronunciata in quattro sedute dei primi due trimestri del 1947, ma relativamente alle date di questi ultimi i programmi del primo e del secondo trimestre non concordano.

- *La Métaphore* [*La Metafora*], 26 febbraio 1962.
- *La Trace* [*La Traccia*], 20 maggio 1963⁸.
- *Husserl et la sensation* [*Husserl e la sensazione*], 6 maggio 1964⁹.
- *Énigme et Phénomène* [*Enigma e Fenomeno*], 8 dicembre 1964¹⁰.

Note

NOTE A PAROLA E SILENZIO

¹ Su questa espressione, cfr. Aristotele, *Del cielo*, II, 9, e Platone, *Repubblica*, 530d e 617b e *Cratilo*, 405c.

² Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, frammento 201 dell'edizione Lafuma, in *Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1963, p. 528.

³ Cfr. la V Ricerca, § 41 di E. Husserl.

⁴ Cfr. Platone, *Teeteto*, 189 e *Sofista*, 263e.

⁵ Cfr. E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Saint Clément 1979, tr. it. di F.P. Ciglia, *Il Tempo e l'Altro*, il melangolo, Genova 1997, pp. 17-21. *Il Tempo e l'Altro* è una serie di quattro conferenze tenute al Collège philosophique nel 1947, che furono pubblicate lo stesso anno in *Le Choix, le Monde, l'Existence, Cahiers du Collège philosophique*, Arthaud, Paris 1947, pp. 125-196. Cfr. anche *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1984 (ed. or. 1947), tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1986, pp. 15-19.

⁶ Levinas rimanda probabilmente a *Il Tempo e l'Altro* (cfr. nota precedente). Alla fine della conferenza (cfr. fogli 33 e 38) vi farà riferimento in modo esplicito.

⁷ "Il desiderio di divenire Dio di Nietzsche" rimanda sicuramente a F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 125, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Fünfte Abteilung - Zweiter Band, de Gruyter, Berlin-New York 1973, tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977, p. 130: "Dio è morto! [...] E noi lo abbiamo ucciso! [...] Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dei, per apparire almeno degni di essa?".

⁸ La nozione di *Geworfenheit* è sviluppata da Heidegger nel par. 29 di *Essere e Tempo*. "Heidegger dà il nome di *Geworfenheit* al fatto di essere gettato e di dibattersi in mezzo alle proprie possibilità e di esservi abbandonato. Noi lo tradur-

remo con il termine derelizione” (E. Levinas, “Martin Heidegger et l’ontologie”, articolo apparso nel 1932 sulla *Revue philosophique* e ripreso in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 78). Riguardo al “presente più forte” del passato della *Geworfenheit* in Sartre, cfr. J.-P. Sartre, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, tr. it. di G. Del Bo, *L’essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 154 ss.

⁹ Ad esempio, cfr. J.-P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris 1938, tr. it. di B. Fonzi, *La Nausea*, Einaudi, Torino 2005: “Se si esisteva, bisognava *esistere fin lì*, fino alla muffa, il rigonfiamento, l’oscenità” (p. 124).

¹⁰ Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset, Paris 2009, tr. it. di S. Facioni, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2010, pp. 170-171, in cui questo poema di Puškin viene evocato.

¹¹ Sulla nozione di *Ausdruck* (espressione) qui ricondotta all’insegnamento, cfr. E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 281, in cui Levinas scrive: “Prendere posizione riguardo al modo in cui Heidegger scredita il termine *Ausdruck*”.

¹² *Genesi* 2,18.

¹³ Levinas si riferisce a *Il Tempo e l’Altro*, cfr. *supra*, nota 6.

¹⁴ Levinas si riferisce a quest’opera di Dostoevskij nei *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 80.

¹⁵ Cfr. *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1961, tr. it. di A. Dell’Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980¹, p. 120: “La nozione di persona separata che abbiamo accostato nella descrizione del godimento e che si situa nell’indipendenza della felicità – si distingue dalla nozione di persona come la forgiavano la filosofia della vita o della razza. Nell’esaltazione della vita biologica la persona sorge come prodotto della specie o della vita impersonale che ricorre all’individuo per garantire il proprio trionfo impersonale” (tr. it. leggermente modificata). Come esempio di questa filosofia, Levinas rimanda in nota a Kurt Schilling, “Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie”, in *Rechtswissenschaftliche Grundrisse*, Junker und Dunhaupt Verlag, Berlin 1939.

¹⁶ Verso del poema “Cantico delle colonne” di Paul Valéry, nella raccolta *Charmes* (in *Œuvres*, I, Gallimard, Paris 1957, p. 117), citato spesso da Levinas.

¹⁷ Cfr. *supra*, nota 6.

NOTE A POTERI E ORIGINE

¹ Levinas si riferisce alle prime due edizioni delle *Ricerche Logiche* (*Logische Untersuchungen*) di Husserl. L'edizione del 1900 e del 1901 (Niemeyer, Halle) comprendeva due tomi, il primo contenente i *Prolegomeni alla logica pura*, il secondo le sei *Ricerche*. Nella seconda edizione (Niemeyer, Halle 1913), il secondo tomo è diviso in due parti, di cui la prima contiene le prime cinque *Ricerche*, e la seconda, che apparirà nel 1921, la *VI Ricerca*. Quest'ultima *Ricerca* sarà considerata come il tomo 3 dell'insieme nell'edizione del 1928.

² Citazione quasi letterale di Bergson, "Introduzione alla metafisica", in *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1987, tr. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000 ("Ma la filosofia dovrebbe essere uno sforzo per superare la condizione umana").

³ "Zu den Sachen selbst", "andare alle cose stesse". Su questo principio della fenomenologia enunciato da Husserl (che Levinas completa con quest'altro: "Non allontanarsi mai dalle cose"), cfr. E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*, a c. di S. Besoli e V. De Palma, il melangolo, Genova 1999, p. 193.

⁴ "Anche per Dio", probabile allusione a E. Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle a. S., 1913, tr. it. a c. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Mondadori, Milano 2008, pp. 134. Cfr. E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 181 e nota 4 pp. 498-499.

⁵ Su questa nozione di "costruzione fenomenologica", cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Zweite Auflage, M. Niemeyer, Halle a. d. S. 1929 (edizione dell'esemplare di Levinas conservato nei suoi archivi), § 72, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 451.

⁶ Cfr. A. Koyré, "L'évolution philosophique de Heidegger", in *Critique*, n. 1-2, juin-juillet 1946, pp. 73-82 e 161-185. L'articolo sarà ripreso in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, A. Colin, Paris 1961. Levinas si riferisce a questo articolo in *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., pp. 367-368.

⁷ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres de Descartes*, Adam & Tannery, Vrin, Paris 1983, t. VII, p. 51 ("si può ben credere... io concepisco questa somiglianza in cui si trova contenuta l'idea di Dio con la stessa facoltà mediante la quale concepisco me stesso").

⁸ “*Primum vivere, deinde philosophari*” è un’antica espressione latina che significa che si deve “anzitutto vivere, poi fare filosofia”.

⁹ Nonostante in *Sein und Zeit* Bergson venga sommariamente liquidato da Heidegger, quest’ultimo non gli attribuisce la tesi secondo la quale il tempo (*i.e.* la durata) sarebbe per lui lo spazio, perché egli richiama la distinzione tra durata e tempo spazializzato: “Il tempo, in quanto spazio (cfr. *Essai*, p. 69) è una successione *quantitativa*. Di contro a *questo* concetto del tempo, la durata è intesa come successione *qualitativa*” (*Essere e Tempo*, cit., p. 537). In *Sein und Zeit*, Heidegger indirizza a Bergson due rimproveri distinti: in primo luogo, egli critica la sua genesi del concetto ordinario di tempo (il tempo come successione di istanti) compresa come esteriorizzazione del tempo qualitativo in spazio (cfr. *ibid.*, pp. 35, 400), poiché essa non rende giustizia a tale concetto che, per non essere originario (Heidegger lo farà derivare dalla temporalità originaria del *Dasein*), non di meno designa un fenomeno *temporale autentico*. In questo senso, per Bergson il tempo ordinario è realmente lo spazio. In secondo luogo, Heidegger crede che la durata bergsoniana rimanga debitrice di questa comprensione ordinaria del tempo su cui poggia il concetto tradizionale di tempo fin da Aristotele (*ibid.*, p. 35), perché continua ad essere pensata, anche se qualitativa, come successione.

¹⁰ Su questa formula, cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 53, pp. 316-324.

¹¹ Levinas si riferisce a *Il Tempo e l'Altro* e a *Parola e Silenzio*. Qui si aggiunge che numerosi passaggi che seguono (fino al foglio 36) riprendono sviluppi di *De l'existence à l'existant* [1947], Vrin, Paris 1978, tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986, in particolare le pp. 63 ss.

¹² Cfr. *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 49: “Io penso che il contrario assolutamente contrario, la cui contrarietà non è modificata in nulla dalla relazione che si può stabilire fra esso e il suo correlato, la contrarietà che permette al termine di restare assolutamente altro, è il *femminile*” (tr. leggermente modificata).

¹³ Levinas aveva chiaramente pensato in un primo tempo di scrivere il titolo dell’opera di Aristotele *De generatione et de corruptione*. Per quanto riguarda il riferimento esplicito ad Aristotele sul tema del concetto di generazione, cfr. *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris 1993, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la Morte e il Tempo*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 114-118, in cui, secondo Levinas, i concetti di generazione e di corruzione in Aristotele testimoniano un’impossibilità di pensare non più, come qui, la fecondità, ma il nulla in se stesso. Allo stesso modo, cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 247, in cui gli stessi concetti significano l’esclusione di ogni alterità da parte

dell'essere. Relativamente al rapporto tra generazione e fecondità e alla necessità di pensare la prima a partire dall'altra, cfr. *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 54: "La nozione di *elan vital* di Bergson che mescola nello stesso movimento la creazione artistica e la generazione – ciò che noi chiamiamo la fecondità – non tiene conto della morte, ma soprattutto tende verso un panteismo impersonalistico nel senso che non sottolinea a sufficienza la contrazione e l'isolamento della soggettività, momento ineluttabile della nostra dialettica" (tr. it. leggermente modificata).

¹⁴ Cfr. J. Wahl, *Poésie, pensée, perception*, Calmann-Lévy, Paris 1948.

¹⁵ Nei suoi inediti, Levinas evoca spesso questa idea di Carlyle, sviluppata nella quinta conferenza di *Héros, le culte des héros et l'héroïque dans l'histoire*, (cfr. *Les Héros*, tr. fr. di F. Rosso, Maisonneuve et Larose, Éd. des Deux Mondes, Paris 1998, pp. 216-217). Cfr. E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., pp. 168, 283 e 321.

¹⁶ Su questa concezione della storia come ripetizione cfr., ad esempio, M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 37ss.

¹⁷ Su questa nozione, cfr. in questo volume *Parola e Silenzio* (fogli 13-14, 16, 19, 28).

NOTE A I NUTRIMENTI

¹ Cfr. *supra*, *Poteri e Origine*.

² Sul comprendere (*Verstehen*), cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 31, pp. 182 ss e § 68, pp. 403 ss.

³ Su questa nozione, cfr. *supra*, *Parola e Silenzio*, nota 8.

⁴ *Esodo* 10, 21-23: "Il Signore disse a Mosè: 'Stendi la mano verso il cielo: verranno sul paese d'Egitto tenebre, tali che si potranno palpare!'. Mosè stese la mano verso il cielo; vennero dense tenebre su tutto il paese d'Egitto, per tre giorni. Non si vedevano più l'un l'altro e per tre giorni nessuno si poté muovere dal suo posto. Ma per tutti gli Israeliti c'era luce là dove abitavano".

⁵ Allusione a un verso del poema di Charles Baudelaire *I gatti*: "Amici della scienza e della voluttà, / cercano il silenzio e l'orrore delle tenebre" (*Œuvres complètes*, I, Gallimard, Paris 1975, p. 66).

⁶ Cfr. *supra*, *Parola e Silenzio*, nota 5.

⁷ Su questa espressione di Husserl, cfr. per esempio *Erste Philosophie* (1923-1924), I: *Kritische Ideengeschichte*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956, tr. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 2007. Non si tratta di

una critica a Husserl, quanto del riconoscimento di un senso positivo dell'ingenuità dell'atteggiamento naturale che acquista il senso di un "potere di sincerità". Tanto più che Levinas, d'altra parte, considera che la critica di tale ingenuità da parte della fenomenologia sia l'insegnamento maggiore di quest'ultima, insegnamento al quale rimarrà sempre fedele: "Penso che ciò che la fenomenologia ha apportato di più fecondo sia l'insistenza sul fatto che lo sguardo assorbito dal dato ha già *dimenticato* di metterlo in rapporto all'insieme del processo spirituale che condiziona il sorgere del dato e, così, al suo significato concreto. Il dato – separato da tutto ciò che è stato dimenticato – non è che una *astrazione* di cui la fenomenologia ricostituisce la 'messa in scena'. Husserl parla sempre dei 'paraocchi' che deformano la visione ingenua. Non si tratta solo della ristrettezza del suo campo oggettivo, ma dell'obnubilamento dei suoi orizzonti psichici; come se l'oggetto ingenuamente dato velasse già gli occhi che lo afferrano. Vedere filosoficamente, vale a dire senza accecamento ingenuo, significa ricostruire per lo sguardo ingenuo (che è ancora quello della scienza positiva) la situazione concreta dell'apparire, significa fare la sua fenomenologia, risalire alla concretezza trascurata della sua 'messa in scena' che libera il senso del dato, e, dietro la sua *quidditas*, il suo modo d'essere" (*Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier 1995, tr. it. di S. Regazzoni, *Alterità e trascendenza*, il melangolo, Genova 2006, p. 147).

⁸ "È necessario arrestarsi": assioma aristotelico del non regresso all'infinito. Cfr. Aristotele, *Fisica*, VIII, 5, 256a 29, passaggio secondo cui, contrariamente alla serie infinita dei movimenti, l'ordine della causalità impone di arrestarsi. Questa espressione verrà ripresa in *Lo Scritto e l'Orale*, *infra*, foglio 37. Se tale assioma, in quest'ultimo passaggio, è inteso positivamente da Levinas, e gli consente di giustificare il fissare l'attenzione su altri come principio di ogni significato, inizio del sapere e della ragione, esso, al contrario, verrà criticato in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, nella misura in cui l'etica si pone prima di ogni inizio, di ogni principio, in un passato immemoriale a cui questo assioma intende precludere l'accesso: "Il passato immemoriale è intollerabile al pensiero. Da qui l'esigenza dell'arresto: *anànke stenai*" (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1978, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983¹, p. 188, nota 21). Si ha qui un'illustrazione della differenza tra il punto di vista di *Totalità e Infinito* e quello di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*.

⁹ Levinas commenta in questo modo la distinzione husserliana tra l'intuizione sensibile e l'intuizione categoriale (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*,

Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, II, Il Saggiatore, Milano 1968, Ricerca VI, § 46): “L’intuizione sensibile è caratterizzata fenomenologicamente dal fatto che il suo oggetto è *immediatamente* e direttamente esposto allo sguardo. Per vedere basta aprire gli occhi. Lo spirito non deve fare nessun cammino. [...] Ciò che invece caratterizza l’intuizione intellettuale, in opposizione all’intuizione sensibile, è il fatto che, conformemente al senso stesso del suo oggetto, ed essenzialmente, essa è *fondata* su una percezione sensibile. La congiunzione in cui noi percepiamo l’e, la disgiunzione in cui percepiamo l’o, mirano così a degli oggetti che per essenza non potrebbero essere dati *immediatamente* e attraverso degli atti sensibili. Sono di secondo grado. Questo carattere d’atto e di oggetto fondato è essenziale all’atto e all’oggetto categoriali” (*Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 28-29, tr. it. leggermente modificata). Cfr. anche *ibid.*, p. 158, in cui, per Levinas, si tratta di sottolineare che in Husserl la sensibilità permette di pensare una relazione con l’alterità che non dipende dalla relazione soggetto-oggetto, dall’intenzionalità oggettivante: “... il sensibile, il *datum* hiletico, è un datum assoluto. È vero che le intenzioni lo animano per farne un’esperienza d’oggetto, ma il sensibile è dato prima di essere cercato, immediatamente”. “Immediatamente” [*D’emblée*] traduce “*direckt*”, termine utilizzato da Husserl. Ma si deve segnalare che esiste anche un “immediatamente” levinassiano, quello dell’ossessione dell’io da parte di altri, un immediatamente più stringente ancora di quello di Husserl, perché impedisce addirittura che il dato venga ricevuto: “Nell’approssimarsi io sono immediatamente servitore del prossimo, già in ritardo e colpevole di ritardo”; e, poco più avanti: “L’urgenza estrema della convocazione mette in questione la ‘presenza di spirito’ necessaria alla recezione di un dato e all’identificazione del diverso in cui, noema di una noesi, il fenomeno appare” (*Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit., pp. 108-109, tr. it. leggermente modificata).

¹⁰ Cfr. *infra*, la conferenza dal titolo *Gli Insegnamenti*.

¹¹ Cfr. *Dall’esistenza all’esistente*, cit., pp. 73-74.

¹² Cfr. *supra*, nota 10.

¹³ “Rabbi Shimon Ben Šalافتa”. Questo riferimento sembra non essere presente né nel trattato talmudico *Sanhedrin*, né negli altri trattati talmudici. Questo spiega sicuramente il punto interrogativo di Levinas.

NOTE A GLI INSEGNAMENTI

¹ Cfr. *supra*, I *Nutrimenti*.

² Anteo, figlio di Gaia (la Terra) e Poseidone, rimaneva quasi invincibile grazie al contatto con il suolo, perché sua madre rinvigoriva sempre le sue forze (cfr., ad esempio, Ovidio, *Metamorfosi*, IX, 183-184).

³ Riscrittura della celebre formula di Hobbes (che pure non ne è l'inventore): "*Homo homini lupus*".

⁴ Sulla critica del *Miteinandersein* ["essere-assieme" (tr. it. di Chiodi/Volpi); "essere-l'-un-con-l'-altro" (tr. it. di Marini)], nozione sviluppata da Heidegger nel § 26 di *Essere e Tempo*, cfr. in particolare *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 86; *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 14; *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 34-35. Se Levinas sottolinea che il *Miteinandersein* in fondo non gioca un gran ruolo nel dramma della soggettività (critica già formulata in *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 14) è perché, pur essendo un costituente esistenziale dell'essere-nel-mondo (in maniera tale che il *Dasein*, nel suo essere proprio o autentico, non smette mai di essere in vista di altri), non gioca più alcun ruolo quando, per il *Dasein*, si tratta di fare ritorno al proprio, fuori dall'*On*, poiché questo ritorno si compie nell'essere-per-la-morte.

⁵ Su questa critica, cfr. ad esempio S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, tr. it. di F. Fortini e K. Montanari Guldbrandsen, Mondadori, Milano 2003.

⁶ Cfr. *supra*, nota 4.

⁷ Il *Si* impersonale. Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 27.

⁸ Su questa nozione, cfr. *supra*, *Parola e Silenzio*, nota 5.

⁹ Cfr. *supra*, *Parola e Silenzio*, nota 16.

¹⁰ Riscrittura di *Esodo* 33,20: "E disse il Signore a Mosè: 'Non potrai vedere il mio volto, perché nessuno può vedermi e vivere'".

¹¹ Probabile allusione ai paragrafi 3 e 4 di *Dell'essenza della verità*, in cui tuttavia questa idea viene affermata in maniera meno spiccia.

¹² Cfr. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 281, in cui Levinas considera che la nozione di simbolo è in realtà insufficiente per descrivere questa relazione con altri, che è dell'ordine dell'apprendere e non di quello del comprendere. Nella stessa opera, sul simbolo, cfr. anche le pp. 152, 160, 181-182, 190, 318, 378.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *De l'essence de la vérité* [tr. it. *Dell'essenza della verità*], traduzione e introduzione di A. de Waelhens e W. Biemel, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris 1948 (Levinas si riferisce probabilmente alle pp. 49 e 56).

¹⁴ Le due soluzioni al “problema della società” hanno un’importante e forte caratura biblica: a) “l’omicidio fraticida” rinvia evidentemente all’omicidio di Abele da parte di Caino (*Genesi* 4, 1-16); la lotta per il “diritto di primogenitura” rinvia all’atteggiamento di Giacobbe, sia alla sua nascita per via della stretta al calcagno di Esaù (*Genesi* 25, 26), sia (più verosimilmente) per via dello scambio del diritto di primogenitura contro un piatto di lenticchie (*Genesi* 25, 29-34), oppure per l’astuzia di Giacobbe per sottrarre a suo fratello la benedizione di Isacco (*Genesi* 27).

NOTE A LO SCRITTO E L’ORALE

¹ Platone, *Fedro*, 275e.

² Levinas fa allusione alle *Definizioni*, raccolta falsamente attribuita a Platone. La voce vi è definita come “una corrente di cui il pensiero è la fonte e che passa per la bocca”: Platone, *Œuvres complètes*, t. 2, tr. fr. di L. Robin, Gallimard, Paris 1950, p. 1398. Cfr. anche *Sofista* 263e.

³ Cfr. Platone, *Fedro*, 274b ss.

⁴ Cfr. *supra*, *Poteri e Origine*, nota 15.

⁵ Sul mito di Gige, cfr. Platone, *Repubblica*, 359b - 360d.

⁶ Sulle parole gelate, cfr. F. Rabelais, *Le Quart Livre*, F. Rabelais, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1955, capp. LV e LVI. In un articolo anteriore a questa conferenza, “La trascendenza delle parole. A proposito delle *Biffures*” Levinas aveva già fatto allusione alle parole gelate di Rabelais: “Esprimersi significa davvero soltanto manifestare un pensiero per mezzo di un segno? Schema suggerito dagli scritti. Parole sfigurate, ‘parole gelate’, in cui il linguaggio si muta già in documento e in vestigio. La parola vivente lotta contro questa trasformazione del pensiero in vestigio, lotta con la lettera che appare quando non c’è nessuno ad ascoltare” (*Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987, tr. it. di F.P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992, p. 159).

⁷ Cfr. Platone, *Fedro*, 275d.

⁸ Relativamente a questi sviluppi sull’arte, si rimanda all’articolo del 1948, “La réalité et son ombre”, in *Les Temps Modernes*, 4, n. 38, 1948, pp. 771-789, tr. it. di F.P. Ciglia, “La realtà e la sua ombra”, in *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

⁹ Cfr. *supra*, *Parola e Silenzio*, nota 16.

¹⁰ Cfr. *supra*, *Parola e Silenzio*, nota 4.

¹¹ Levinas cita l'edizione di Platone curata da L. Robin (*Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1950).

¹² Cfr. Platone, *Parmenide*, 133c 8-9.

¹³ Questo passaggio rinvia direttamente alla celebre formula di Kant nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (Ak. III, p. 17, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1987⁴): "... noi dobbiamo poter pensare gli oggetti stessi anche come cose in sé, sebbene non possiamo conoscerli. Giacché altrimenti ne seguirebbe l'assurdo che ci sarebbe una apparenza senza qualche cosa che in essa appaia [*dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*]" (p. 26). L'evocazione del "gioco grammaticale" rimanda al gioco *Erscheinung/erscheinen*. Infine, si può identificare "la supposizione illecita del principio di causalità" con l'obiezione, spesso mossa a Kant, di aver applicato alla relazione fenomeno/in sé un principio di causalità di cui tuttavia restringe sempre la validità ai fenomeni.

¹⁴ L'opera pubblicata si riferisce a più riprese alla nozione aristotelica di intelletto agente. Cfr., in particolare, *Totalità e Infinito*, cit., in cui Levinas più esplicitamente scrive: "... l'insegnamento non equivale alla maieutica. Viene dall'esterno e mi procura più di quanto già non porti in me. Nella sua transitività non-violenta si produce l'epifania stessa del volto. L'analisi aristotelica dell'intelletto, che scopre l'intelletto agente, venendo da fuori, assolutamente esterno, e che, tuttavia, senza comprometterla affatto, costituisce l'attività sovrana della ragione, sostituisce già alla maieutica un'azione transitiva del maestro, poiché la ragione, senza abdicare, si trova in grado di *ricevere*" (p. 49, tr. it. leggermente modificata). Cfr. anche *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 145 e *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, cit., p. 121.

¹⁵ Platone, *Repubblica*, 518c.

¹⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 34. P. Chiodi traduce (p. 204): "Il linguaggio è l'espressione del discorso. La totalità delle parole attraverso cui il discorso acquista un proprio essere 'mondano' viene ad essere disponibile come un ente intramondano, come un utilizzabile (*Zuhandenes*)". A. Marini traduce (p. 233): "L'esser-pronunciato all'esterno del parlare è il linguaggio. Questa totalità verbale, intesa come quella in cui il parlare ha un suo proprio essere 'mondano', diventa così reperibile in quanto è qualcosa che è nel mondo come un ente allamano (*Zuhandenes*)". Per quanto riguarda la vicinanza con Platone, potrebbe trattarsi del *Cratilo* 431e oppure 433d. Su questa vicinanza, cfr. anche *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 274.

NOTE A *IL VOLERE*

¹ La traduzione francese delle *Meditazioni* dice esattamente: “Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c’est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l’entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu’aucune force extérieure nous y contraigne”, R. Descartes, *Méditations*, AT, IX-1, p. 46.

² Descartes, *Ibid.*, t. VIII, p. 57.

³ Levinas interpreta come comunanza solamente analogica dell’essere quanto Descartes presenta come una *non-univocità* del concetto di sostanza: “*ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis* [si ha ragione nella Scuola a dire che il nome di sostanza non è “univoco” riguardo a Dio e alle creature, vale a dire che non c’è alcun significato di questa parola che concepiamo direttamente che convenga a lui e a loro]”, *Principia*, I, 51, in *Œuvres de Descartes*, cit., t. VIII-1, p. 24; t. IX-2, p. 47. Cfr. *infra*, *La Separazione*, fogli 4-5.

⁴ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, ed. it. a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2004, Libro Secondo, *Dialettica della ragione pura pratica*, (Ak. V, pp. 107 ss). Il secondo libro ha per oggetto il sommo bene, vale dire l’accordo tra virtù e felicità.

⁵ Allusione al mito della biga alata in *Fedro* 246a.

⁶ Riferimenti a: 1) le ultime parole di Augusto: *Plaudite, acta est fabula* ed anche, secondo la leggenda, di Rabelais: “Scenda il sipario, la farsa è finita”; 2) la vendita da parte di Esaù del suo diritto di primogenitura a Giacobbe per un piatto di lenticchie, in *Genesi* 25, 29-34.

⁷ Sulla nozione heideggeriana di *Geworfenheit*, cfr. *supra*, *Parola e Silenzio*, nota 8.

⁸ Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a c. di F. Gonnelli, Laterza, Bari-Roma 2005.

⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A, 1, 980a.

¹⁰ E. Levinas, *Liberté et Commandement*, Fata Morgana, Montpellier 1994, tr. it. di J. Ponzio, “Libertà e Comandamento”, in *Dall’io all’altro*, Meltemi, Roma 2002, [l’articolo che dà il titolo all’opera è del 1953]: “L’individualità della cosa, il τόδε τι, ciò che è designato, e che, a quanto pare, soltanto esiste, non è in realtà accessibile che a partire dalla generalità, a partire dall’universale, a partire dalle

idee, a partire dalla legge. Si coglie la cosa a partire dal suo concetto” (p. 75, tr. it. leggermente modificata).

¹¹ Sulla critica della nozione di *Sorge* (“cura”), sviluppata da Heidegger in *Essere e Tempo*, cit., §§ 41 e 42, cfr. anche *Totalità e Infinito*, cit., p. 112.

¹² Levinas si riferisce qui, come nell’opera edita (cfr. *Totalità e Infinito*, cit., p. 240), al racconto intitolato *Il pozzo e il pendolo*.

¹³ Sulla nozione di *Befindlichkeit* (“situazione emotiva” [Chiodi]; “trovarsi” [Marini]), cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., §§ 29 e 68b.

¹⁴ Questa nozione hegeliana significa, ad un tempo, “conservare” e “superare” (cfr. in particolare l’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e la *Scienza della logica*).

¹⁵ “In questa sede”, vale a dire il Collège philosophique.

¹⁶ Cfr. E. Levinas, *Il Tempo e l’Altro*, cit., pp. 34-44.

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a.M. 1976, tr. it. di F. Volpi, *Dell’essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 145.

¹⁸ “I corvi che nutrono Elia”, cfr. *1 Re* 17,6. Riguardo alla “casa di Samuele (che si oppone al re)”, non può essere richiamato nessun riferimento preciso, perché l’espressione “casa di Samuele” non si trova nella Bibbia, dal momento che Samuele non ha avuto dinastia né figli meritevoli; ad ogni modo, a partire dall’opposizione di Samuele all’idea di monarchia (*1 Samuele* 8,6), si può formulare l’ipotesi che tale casa simbolizzi l’opposizione del profetismo all’istituzione.

¹⁹ Il Libro II procede dal *Salmo* 42 al *Salmo* 72.

²⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1953 (tr. it. di G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1972, p. 48). Passo già citato in *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 265 e tradotto da Levinas.

²¹ Cfr. la nota precedente.

NOTE A LA SEPARAZIONE

¹ Cfr. Aristotele, *Fisica*, 209b 34-35.

² Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, tr. it. di M.E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 17; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, tr. it. di P. Coriando, I

problemi fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine, il melangolo, Genova 1999, p. 54.

³ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 635-642.

⁴ E. Fink, "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg-München 1976, tr. it. di A. Lossi, *Concetti operativi della fenomenologia husserliana*, in *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, ETS, Pisa 2006, pp. 155-171. Questo articolo fu primariamente una conferenza pronunciata nell'aprile 1957 al III Colloquio internazionale di Fenomenologia di Royaumont, al quale partecipò anche Levinas che pronunciò una conferenza dal titolo "Riflessioni sulla 'tecnica' fenomenologica". Le conferenze furono pubblicate in *Husserl, "Cahiers de Royaumont"*, Minuit, Paris 1959. La conferenza di Levinas verrà ripresa in *Sco-rire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 125-139.

⁵ Sulla critica bergsoniana dell'idea di nulla, il rimando è a H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1986, tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002 e a *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 2003¹⁵, tr. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.

⁶ Cfr. Platone, *Parmenide*, 133b-135c; 141e-142b. Cfr. anche E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 48.

⁷ Cfr. *supra*, *Lo Scritto e l'Orale*, nota 5.

⁸ Sull'*In-der-Welt-sein* (essere-nel-mondo), cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 12. Sul *Miteinandersein*, cfr. *supra*, *Gli Insegnamenti*, nota 4.

⁹ Cfr. Platone, *Sofista* 254d.

¹⁰ Sulla nozione heideggeriana di *Geworfenheit*, cfr. *supra*, *Parola e Silenzio*, nota 8.

¹¹ Il riferimento al trattato *Berakhot* non è stato trovato: sicuramente Levinas cita a memoria con termini che non sono quelli del Talmud.

¹² La "contrazione creatrice" è un'allusione alla dottrina dello *tsimtsum* di R. Itzaq Luria, cabalista a Safed nel XVI secolo, secondo cui Dio dovette "contrarre" la sua luce infinita per fare posto ad una creazione diversa da lui.

¹³ Levinas allude al trattato talmudico *Hulin* 60b: "Il Santo, sia Egli benedetto, ha detto: 'Offrite un sacrificio per me perché ho diminuito (la grandezza) della luna'". Una lunga spiegazione della discussione tra maestri su questo argomento (*Hulin* 60a-b) è presente nel saggio *Ebraismo e Kenosi* in *À l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988, tr. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 131-149. Questo passaggio, inoltre, è in dialogo con un estratto dai *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 346: a proposito dello stesso argo-

mento, Levinas sostiene che “l’ebreo [...] sa riparare la diminuzione della luna”. La parabola talmudica – derivata da *Genesi* 1,16 – relativa alla diminuzione della luna (piccolo luminare) rispetto al sole (grande luminare), suscita una riflessione sulla grandezza dell’umiltà e l’umiliazione della grandezza. In *Ebraismo e Kenosi*, significa anche la contestazione della santità di Dio in un mondo incapace di mantenersi alla luce della Rivelazione. Questo tema, dunque, è molto importante per Levinas a partire dai suoi primi scritti e fino a *Ebraismo e Kenosi*.

NOTE A *AL DI LÀ DEL POSSIBILE*

¹ Per illustrare questo argomento che offre una rappresentazione piuttosto generale della posizione di Nietzsche riguardo al soggetto, si può rinviare ai seguenti passi: F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, § 297; *Aurora*, § 140; *Genealogia della morale*, I, § 13.

² Cfr. *supra*, *La Separazione*, foglio 10.

³ Cfr. il testo in ebraico sul foglio 12 e la nota 5.

⁴ Cfr. nota precedente.

⁵ Ecco la traduzione del passo: “Sette cose sono nascoste all’uomo e sono queste: il giorno della morte, il giorno della consolazione, e la profondità del giudizio. E l’uomo non sa in quale maniera sarà liberato, l’uomo non sa ciò che si trova nel cuore del suo prossimo, non sa quando il regno di David verrà restaurato e quando il regno colpevole verrà distrutto. *Mekhilta su Shemot (Esodo)*, *parasha Beshalach* (passo biblico il cui titolo è costituito dalla prima parola del versetto di *Esodo* 13,17 che significa: ‘Lasciò partire’ *vav* (§ 6)). Il “regno colpevole” è Roma.

⁶ Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, tr. it. di C. Fabro, SE, Milano 2008 e L. Šestov, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, tr. it. di G. Tiengo e E. Macchettì, Bompiani, Milano 2009.

⁷ Cfr. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1981, tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato - Genova 1985, p. 294.

⁸ Cfr. *supra*, *Poteri e Origine*, nota 10. Stessa notazione relativamente alla seconda occorrenza di questa espressione heideggeriana, *infra*, p. 292.

⁹ L’espressione latina significa “L’ultima [ora] è nascosta”.

¹⁰ Cfr. M. de Montaigne, *Essais*, PUF, Paris 1992, tr. it. di V. Enrico, *Saggi*, Libro I, p. 26 (la tr. it. rende “surpassant notre portée” con “oltre ogni nostra forza”).

¹¹ Cfr. *supra*, *Il Volere*, nota 11.

¹² Cfr. *Salmo* 30, 7.

¹³ Non è stato trovato il testo a cui Levinas si riferisce riguardo a questa idea presente nella Qabbalah e nella tradizione chassidica. R. Dov Baer di Mezeritch (1704 - 1772), in *Liqutei Yeqarim*, Gerusalemme, s.e. e s.d., § 243, riprende questa idea qabbalistica ma non ne dichiara la provenienza. Egli parla esplicitamente di un angelo generato dalla nostra azione (*mitsvah*): l'intenzione di compiere una *mitsvah* genera l'anima dell'angelo e il compimento della *mitsvah* genera il corpo di questo angelo. Per questa ragione non bisogna tardare e compiere la *mitsvah*. Buber ha reso più familiare questa idea in *Gog e Magog*, tr. it. di S. Heimpel-Colorni, Guanda, Milano 2010, e in *La leggenda del Baal Shem*, tr. it. di D. Lattes e M. Beilinson, Gribaudi, Milano 2000.

¹⁴ Questa affermazione deve essere accostata a quella – barrata – nel foglio 18 in cui Levinas rimanda ai suoi lavori precedenti. È in *Totalità e Infinito* che la bontà verrà tematizzata.

¹⁵ Cfr. *Il Tempo e l'Altro*, cit., pp. 48-56.

¹⁶ Cfr. S. Mallarmé, “L'après-midi d'un faune”, in *Œuvres complètes*, I, Gallimard, Paris 1998, p. 22 ss, tr. it. di P. Valduga, “Il pomeriggio di un fauno”, in *Poesie*, Mondadori, Milano 2003, pp. 86-93.

¹⁷ Cfr. Platone, *Simposio*, 189c - 193e.

¹⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, tr. it. di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 79 e F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, tr. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 2000, p. 147.

¹⁹ Cfr. P. Valéry, *Monsieur Teste*, in *Œuvres*, II, Gallimard, Paris 1960, tr. it. di L. Solaroli, *Monsieur Teste*, SE, Milano 1988, p. 84.

NOTE A LA METAFORA

¹ L'esempio “La terra è come un'arancia” riprende, semplificandolo, un verso di Paul Eluard, in *L'amour de la poésie*, “Premièrement”, n. VII, in *Œuvres complètes*, I, Gallimard, Paris 1968, p. 232: “La terra è blu come un'arancia...”.

² P. Verlaine, “Chanson d'automne”, *Poèmes saturniens*, in *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, Paris 1962, p. 72.

³ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, (Ak. III, 32), cit., p. 45: “La colomba leggera, mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto d'aria”.

⁴ Secondo l'espressione di Verlaine in "Art poétique", in *Œuvres poétiques complètes*, cit., p. 327: "Prendi l'eloquenza e torcile il collo!".

⁵ A. France, *Le Jardin d'Épiqueure*, ed. revue et corrigée, Calmann-Lévy, Paris 1923.

⁶ Cfr. C. Baudelaire, "Correspondances", in *Le fleurs du mal, Œuvres complètes*, I, Gallimard, Paris 1975, p. 11, e A. Rimbaud, "Voyelles", in *Poésies, Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1972, p. 53.

⁷ Cfr. K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen, Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, p. 222; e B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, 3. Auflage, Hamburg 1955, p. 269 (tr. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, cap. XI: "Similitudine, paragone, metafora, analogia; il passaggio dalla concezione mitica al pensiero logico").

⁸ Cfr., ad esempio, E. Minkowski, *Le Temps vécu* [1933], PUF, Paris 1995, tr. it. di G. Terzian, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 2004, p. 89.

⁹ M. Dufrenne, *La Notion d'"a priori"*, PUF, Paris 1959. Cfr. E. Levinas, "A priori e soggettività. A proposito della 'nozione di a priori' di M. Dufrenne", in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 205-214.

¹⁰ Cfr. Platone, *Cratilo*, 400d, e *Settima Lettera*, 341b e 342a.

¹¹ A proposito di *Biffures* di M. Leiris, cfr. anche l'articolo di Levinas del 1949, "La trascendenza delle parole. A proposito di *Biffures*", in *Fuori dal Soggetto*, cit., pp. 155-160.

¹² Cfr. C. Baudelaire, "Le voyage" ["Il viaggio"], in *Œuvres complètes*, I, cit., p. 129.

¹³ R. Descartes, "Risposte dell'autore alle cinque obiezioni", in *Œuvres et lettres*, a c. di A. Bridoux, Gallimard, Paris 1953, tr. it. a c. di G. Belgioioso, *Meditazioni. Quinte risposte*, in *Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano 2009, p. 1167.

¹⁴ Nozione husserliana che Levinas traduce con "atto di dare un senso" e di cui sottolinea che, in Husserl, costituisce il significato proprio dell'intenzionalità della coscienza (cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 21).

¹⁵ Si tratta probabilmente di *Transcendance et Hauteur*, conferenza pronunciata il 27 gennaio 1962 alla Société française de philosophie (che Levinas abbrevia nel testo in S. F. de Ph); cfr. E. Levinas, *Liberté et Commandement*, Fata Morgana, Montpellier 1994, pp. 66-92.

¹⁶ Cfr. *supra*, foglio 15 e nota 10.

¹⁷ F. K. Schumann, “Gedanken Luthers zur Frage der Entmythologisierung”, in *Wort und Gestalt. Gesammelte Aufsätze*, Luther-Verlag, Witten-Ruhr 1956.

¹⁸ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*, cit.

¹⁹ F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, J.G. Cotta, Stuttgart 1901.

²⁰ J. Stenzel, “Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung”, in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, Bd. 47, 24. Jg. (1921).

²¹ I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York and London 1936.

NOTE A APPENDICE I

¹ “semplice racconto senza imitazione”. Levinas evoca il celebre passaggio della *Repubblica* di Platone (392c - 394c) in cui quest’ultimo oppone la *diegesis* (racconto) e la *mimesis* (imitazione).

² Per questo riferimento alle *Logische Untersuchungen (Ricerche logiche)* di Husserl, cfr. *supra*, I *Nutrimenti*, nota 9.

³ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, I. Halbband, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, tr. it. a c. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Mondadori, Milano 2008, pp. 130-131.

⁴ *Ibid.*, p. 131: “La cosa che si manifesta sensibilmente, dotata di figura sensibile, colore, odore, sapore, non è dunque affatto un segno per qualcosa d’altro, ma in certo modo segno *per se stessa*”.

⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 259.

⁶ M. Merleau-Ponty, “Sur la phénoménologie du langage”, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, tr. it. di G. Alfieri, “Sulla fenomenologia del linguaggio”, in *Segni*, Net, Milano 2006, p. 123.

⁷ Allusione alla tesi di *Essere e Tempo* secondo cui l’ente intramondano è dapprima incontrato dal *Dasein*, nel comportamento pratico chiamato *Umsicht* (“visione ambientale preveggenza” nella tr. it. di Chiodi, “circospectio” nella tr. it. di Marini), come *zuhanden* (“utilizzabile” nella tr. it. di Chiodi, “allamano”

nella tr. it. di Marini), e non come *vorhanden* (“semplicemente presente” nella tr. it. di Chiodi, “sottomano” nella tr. it. di Marini) offerto allo sguardo teorico. Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 15.

⁸ “Le poème – cette hésitation prolongée entre le son et le sens” [“Il poema – questa prolungata esitazione tra suono e senso], P. Valéry, *Tel Quel*, “Rhumbs”, in *Œuvres*, II, Gallimard, Paris 1965, p. 637.

⁹ “Il volto è la presentazione dell’essente come essente, la sua presentazione personale. Il volto non scopre l’essente, né lo ricopre. Al di là del disvelamento e della dissimulazione che caratterizzano le forme, il volto è espressione, l’esistenza di una sostanza, di una cosa in sé, καθ’αυτό”: “Libertà e Comandamento”, cit., p. 76.

¹⁰ Cfr. *Salmo* 119, 19: “Sono straniero sulla terra / non nascondermi i tuoi comandi”.

¹¹ Sul silenzio di Trasimaco o, meglio, sul suo desiderio di abbandonare la discussione subito dopo le sue parole, cfr. Platone, *Repubblica*, 344d - 345b.

¹² Cfr. *supra*, *La Metafora*, nota 14.

¹³ Cfr. E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris 1993, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 152: “In *Guerra e pace* vi è un momento in cui il principe Andrej, ferito sul campo di battaglia di Austerlitz, contempla il cielo *alto*, né blu né grigio ma solo alto. E Tolstoj, che insiste sull’*altezza* di questo cielo, scrive: ‘Guardando gli occhi di Napoleone, il principe Andrej pensò alla nullità della grandezza, alla nullità della vita, della quale nessuno può comprendere il significato, e *all’ancor maggiore nullità della morte, il cui senso nessun vivente può comprendere e spiegare*’. Qui la morte perde il suo senso, essa è vana rispetto a quell’accordo con l’essere che prova il principe Andrej”.

¹⁴ Su questa nozione cfr., ad esempio, *Segni*, cit., p. 150.

NOTE A APPENDICE II

¹ Cfr. “Le Temps et l’Autre”, in *Le Choix, le Monde, l’Existence, Cahiers du Collège philosophique*, cit., nuova ed. Fata Morgana, Montpellier 1979; ripreso nella collana “Quadrige”, PUF, Paris 1983, tr. it. di F.P. Ciglia, *Il Tempo e l’Altro*, il melangolo, Genova 1997.

² Gli archivi Levinas non contengono il manoscritto di questa conferenza.

³ Cfr. “Liberté et Commandement”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, luglio-settembre 1953, pp. 263-272. Ripreso in *Liberté et Commandement*,

Fata Morgana, Montpellier 1994, tr. it. di J. Ponzio, “Libertà e comandamento”, in *Dall'altro all'io*, Meltemi, Roma 2002, pp. 69-80.

⁴ Cfr. “Le Moi et la totalité”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, ottobre-dicembre 1954, pp. 353-373. Ripreso in *Entre-nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, tr. it. di E. Baccarini, “L'io e la totalità”, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 41-67.

⁵ Gli archivi Levinas non contengono il manoscritto di questa conferenza.

⁶ Cfr. “La Philosophie et l'idée de l'Infini”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, luglio-settembre 1957, pp. 241-253. Ripreso in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967², tr. it. di F. Sossi, “La filosofia e l'idea di infinito”, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 189-204.

⁷ Gli archivi di Levinas non contengono il manoscritto di questa conferenza. Cfr., nel presente volume, l'Appendice I.

⁸ Non si possiede il manoscritto di questa conferenza. Si tratta probabilmente della conferenza che apparirà con il titolo “La Traccia dell'Altro”, in *Tijdschrift voor Philosophie*, n. 3, settembre 1963, pp. 605-623, e che verrà ripresa in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 215-233.

⁹ Questa conferenza apparirà con il titolo “Intentionnalité et sensation” in *Revue internationale de Philosophie*, n. 71-72, fasc. 1-2, 1965. Sarà ripresa con il titolo “Intenzionalità e sensazione” in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 165-186.

¹⁰ Cfr. “Énigme et phénomène”, in *Esprit*, n. 6, giugno 1965, pp. 1128-1142. Ripreso con il titolo “Enigma e fenomeno” in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 235-251.

Indice dei nomi

- Aristofane 299
Aristotele 66, 117, 129, 131, 136, 174, 212, 229, 250, 270, 371, 374, 376, 381-382
Bachelard G. 8, 13
Baudelaire, C. 319, 327, 375, 386
Ben Šalafta S. 377
Bergson H. 12, 15, 101, 112-113, 118, 125, 252, 323, 342, 373-375, 383
Blanchot M. 291
Brunschvicg L. 73, 365
Buber M. 260, 385
Canguilhem G. 10
Carlyle T. 134, 375
Chateaubriand R. de 169
Descartes R. 13, 15, 48-50, 79, 101, 108-109, 114-115, 117, 136, 150, 221-222, 227, 253, 270, 328, 331, 373, 381, 386
Dufrenne M. 320, 386
Fink E. 252, 383
France A. 317, 320, 386
Freud S. 12, 129, 178, 296
Gige 257, 379
Giono J. 169
Hegel G.W.F. 14, 41, 69, 169-170, 238, 296, 300, 385
Heidegger M. 7, 14-15, 18-24, 32, 38, 65-66, 69-71, 79, 92, 97, 102, 104-109, 111, 113-114, 116-120, 122, 125, 131, 136, 143, 149, 151, 168, 174, 177, 213, 238, 243, 250, 292, 324, 349, 350, 361, 371-375, 377-378, 380, 382-383, 386, 388-389
Husserl E. 21, 32, 38, 48, 65-66, 97, 104-111, 113, 115-120, 157, 252, 260, 275, 342-343, 350, 362, 366, 370-377, 383, 386-387, 389
Kant I. 13, 24, 48, 101, 116, 136, 223-224, 316, 321, 380-383, 385
Kierkegaard S. 170, 289, 378, 384
Koyré A. 10, 105, 373
Lacan J. 10
La Varende J. de 169
Leiris M. 322, 386
Löwith K. 386

- Mauthner F. 333, 387
 Merleau-Ponty M. 15, 17-19, 340-341, 344, 346, 348-350, 353, 364, 387
 Minkowski E. 386

 Nietzsche F. 12, 284, 371, 384

 Parmenide 87, 91, 112, 125, 127, 131, 202, 268-269, 380, 383
 Pascal B. 371
 Plotino 49, 268, 269
 Poe E.A. 234, 291
 Puškin A. 39, 82, 372

 Rabbi Yochanan 360
 Rabelais F. 196, 379, 381
 Richards I.A. 333, 387
 Rosenzweig F. 38, 289, 384

 Sartre J.-P. 15, 19, 24, 41, 79, 85, 92-93, 111-112, 372

 Schelling F.W.J. 301, 385
 Schumann F.K. 333, 387
 Šestov L. 289, 384
 Snell B. 319, 333, 386-387
 Socrate 135, 209-210, 241-242, 316-317
 Spinoza B. 13, 48-49, 73, 114, 223, 238
 Stenzel J. 333, 387

 Tolstoj L. 388
 Trasimaco 360, 388

 Valéry P. 353, 372, 385, 388

 Waelhens A. de 177, 378
 Wahl J. 5-6, 9-18, 26, 28, 129, 375
 Weil E. 10

 Zola E. 111-112